مركز دراسات الوحدة العربية

المثقفون في الحضارة العربية

محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد

الدكتور محمد عابد الجابري

المثقفون في الحضارة العربية

محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد

مركز دراسات الوحدة العربية

المثقفون في الحضارة العربية

محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/
محمد عابد الجابري.
١٥٦ ص.
ببليوغرافية: ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
١. المثقفون. ٢. الثقافة العربية. ٣. ابن رشد، محمد بن أحمد.
٤. ابن حنبل، أحمد بن محمد. أ. العنوان.
306.1

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥

المحتويات

مقدمة

المثقفون العرب ومسألة المرجعية

المثقف شخص يفكر، بصورة أو بأخرى، مباشرة أو لامباشرة، انطلاقاً من تفكير مثقف سابق: يستوحيه، يسير على منواله، يكرره، يعارضه، يتجاوزه... الخ. ليس هناك مثقف يفكر من الصفر. التفكير تفكير في موضوع، والموضوع إما أفكار وإما معطيات الواقع الطبيعي أو الاقتصادي أو الاجتماعي... الخ. فإذا كان الموضوع هو الأفكار والآراء والنظريات التي قال بها مثقفون في زمن مضى أو في الزمن المعاصر، فإن المثقف الذي يفكر في مثل هذا الموضوع يفعل ذلك داخل مرجعية ثقافية. أما إذا كان الموضوع من معطيات الواقع فإن التفكير فيها يتم بتوسط مفاهيم ونظريات وآليات في التفكير ترتبط، ولا بد، بمرجعية معرفية معينة.

وهكذا فإذا نحن فحصنا نصاً من النصوص الثقافية أياً كان نوعه (نستثني النصوص العلمية لأنها عبارة عن قواعد وقوانين ومعادلات ورموز) فإننا سنجده يستوحي مباشرة مرجعية ثقافية بعينها يذكرها ويقتبس منها ويستشهد ببعض معطياتها، كما يفعل مثلاً من يكتب في القضايا الاجتماعية ويستحضر ماركس أو دوركايم أو ماكس فيبر أو ليفي ستروس... الخ. بصورة صريحة تارة وضمنية أخرى، وكما يفعل من يكتب في المسائل الفقهية أو الأصولية ويستحضر الشافعي أو الغزالي أو الشاطبي أو غيرهم، أو الكاتب في النقد الأدبي الذي يستحضر بصورة من الصور هذا الناقد أو ذاك من النقاد العرب القدامى أو من النقاد الغربيين المعاصرين... الخ. وقد يعمد الكاتب إلى الاستغناء عن ذكر أي شخص أو الإحالة إليه فـ «يكتب على بياض»، كما يقال، يحلل ويركب محاولاً بناء رأي خاص دون ما إشارة أو إحالة إلى من تقدمه من الكتّاب والمفكرين. وهو في هذه

الحالة أحد شخصين: فإما أن يكون من الكتّاب «المتوسطين» أي الذين يتوسطون بين المبدعين وكبار الكتّاب وبين جمهور المثقفين والقرّاء فيروج السائد من الأفكار يبسطها ويعممها، فهو في هذه الحالة قد لا يحتاج إلى الإحالة أو التوثيق، وهو لا يلام إن لم يفعل ذلك، لأن هدفه التبسيط والتلخيص. وإما أن يكون من كبار الكتّاب المختصين الذين «يكتبون على بياض» أيضاً ولكنهم يستحضرون في أذهانهم بصورة مكثفة مختلف المرجعيات التي لها علاقة من قريب أو بعيد بالموضوع الذي يتناولونه، وهم عندما يكتبون (أو يتكلمون) يحاورن هذه المرجعيات، نوعاً ما من الحوار، من دون أن يكونوا في حاجة إلى ذكرها، لأن تعاملهم مع الموضوع الذي يتناولونه من موقع الاختصاص وشمولية الإطلاع يجعل منهم سلطة مرجعية في الموضوع ونقطة التقاء المرجعيات السابقة، التقاء توفيق أو تكامل أو تجاوز... الخ.

لنأخذ مثالاً على ذلك العبارة التالية: «التفكير هو دوماً تفكير في شيء ما». إنها عبارة مألوفة تروّج لفكرة أشبه بالبديهيات. فعندما ترد هذه العبارة على لسان عموم المثقفين، أو في نصوصهم المكتوبة، فإنها تفهم في معناها العام بالطريقة نفسها التي تفهم بها البديهيات والأقوال المأثورة والأمثال الجارية، وبالتالي فلا يلتفت السامع إلى مصدرها ولا يهتم بالسياق الذي وردت فيه ولا بالمناسبة التي قيلت فيها... الخ. أما عندما ترد هذه العبارة على لسان أحد المختصين، فيلسوفاً كان أو دارس فلسفة، فالغالب أنه يستحضر معها بصورة أو بأخرى مرجعيتها في الفكر الأوروبي الحديث، أقصد إيدموند هوسرل الفيلسوف الألماني الذي بنى فلسفته على جملة منطلقات من أشهرها قوله: «الشعور هو دوماً شعور بشيء».

أجل، «التفكير هو دوماً تفكير في شيء». لكن يجب أن نضيف: «في إطار مرجعية فكرية ما أو استناداً عليها»، إذا كنا نقصد التفكير «العالم»، تفكير العلماء. وعندما يتعلق الأمر بـ «المثقف» الذي مهنته «التفكير في الأفكار» فإن الأفكار التي يفكر فيها أو بوحي منها، معها أو ضدها، هي أفكار مثقفين آخرين، سابقين عليه أو معاصرين له، هم مرجعيتها. وليس المقصود هنا بالمرجعية أشخاص المثقفين بل الإطار أو النسق الخاص الذي تناولوا داخله الفكرة التي ترتبط بهم بوصفهم مرجعية لها. ففكرة «كل شعور هو شعور بشيء» التي «ترجع» إلى هوسرل لا تكتسب دلالتها الخاصة من خلال نسبتها إلى هذا الرجل كشخص، بل من خلال موقعها (وضعها ودورها) في فلسفته ككل. أما إذا أخذت بمعزل عن هذه الفلسفة

فإنها ستفقد أهميتها الفكرية، الفلسفية والسيكولوجية، لتصبح عبارة عن جملة نحوية تتركب من مبتدأ وخبر قد يعتبرها القارئ أو السامع غير المختص جملة عادية تقر معنى من قبيل «السماء فوقنا».

لقد أطنبت في هذا التقديم عمداً، وقصدي من ذلك أن أنقل إلى القارئ نوع «الشعور» الذي شعرت به حينما بدأتَ أفكر في الكتابة في موضوع: «المثقفون في الحضارة العربية». لقد انتابني شعور بالفراغ... وعندما بدأت أحلل هذا «الشعور بالفراغ» وأخذت في تحديد أسبابه تبين لي أنه راجع إلى كون عبارة «المثقفون في الحضارة العربية» لم تجد في ذهني مرجعية ترتبط بها، بل بقيت مهزوزة لا سند لها، لا ترتبط بشيء معين في الثقافة العربية. وعندما تساءلت من هم «المثقفون» في الحضارة العربية تبادرت إلى ذهني شرائح عديدة من الكتّاب والفلاسفة والعلماء والفقهاء والشعراء والنقاد والمؤرخين والمفسرين والأصوليين والمتصوفة، كابن المقفع والكندي وابن رشد وابن الهيثم وابن حنبل والغزالي وابن عربي والمتنبي والجاحظ... الخ. فتساءلت مَنْ مِن هؤلاء يدخل في زمرة «المثقفين»؟ وواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف أولاً وقبل كل شيء على المعنى الذي نعطيه لكلمة «مثقف». وعندما طرحت السؤال: ومن هو «المثقف»؟ شعرت بالفراغ مرة أخرى. ذلك أن مرجعيتي الثقافية العربية لم تبادر بسرعة إلى إسعافي بالجواب. إني لم أجد لا في معلوماتي اللغوية ولا في معارفي العلمية مرجعية عربية تشدني إليها. ذلك لأن كلمة «مثقف» لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محددة. وأكثر من ذلك فلفظ «مثقف» في اللغة العربية لا يعدو أن يكون في الحقيقة مجرد صيغة نحوية قياسية: اسم مفعول من فعّل، ثقّف، ولم ترد هذه الصيغة في النصوص العربية إلا نادراً جداً، والنادر لا حكم له كما يقال، وبالتالي فهو لا يشكل مرجعية. وهكذا وجدت نفسي أمام الحقيقة التالية، وهي أن الكتابة (وقبل ذلك التفكير) في موضوع «المثقفون في الحضارة العربية» يتطلب أولاً وقبل كل شيء بناء مرجعية لمفهوم «المثقف» في الثقافة العربية، وإلا فلا معنى للحديث عن شيء لا يرتبط بمرجعية، لا يستند على «أصل»، شيء معلق في الفراغ، ونسبته مع ذلك إلى حضارة معينة.

وإذا كانت تلك هي حال مفهوم «المثقف» في الثقافة العربية، فما عسى أن يكون وضع من يطلق عليهم اليوم اسم «المثقفون العرب»؟ أليسوا هم أيضاً «معلقون في الفراغ» بمعنى ما من المعاني؟ وبعبارة أخرى: أي نموذج يستوحي

«المثقف» العربي المعاصر، وإلى أي مرجعية يستند، عندما يكون بصدد التفكير، مثلاً، في قضية من قضايا مجتمعه؟ بل إلى أي مثال يجد نفسه مشدوداً عندما يفكر في وضعيته ودوره كمثقف؟

مثل هذه التساؤلات والهواجس هي التي دفعتني إلى البدء من البداية التي تفرض نفسها: من إعادة بناء مفهوم «المثقف» بالصورة التي تجعله يعبّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يعطى له اليوم في الفكر الأوروبي حيث يجد مرجعيته الأصلية. إن إعادة البناء هذه، وبالطريقة التي سلكناها، هي ما سبق أن عبرنا عنه في مناسبات أخرى بـ «التَبْيِئة»، تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا. ولما كان الموضوع الذي قصدت إلى الخوض فيه هو «المثقفون في الحضارة العربية»، فلقد كان من الضروري أن تجري عملية التبيئة داخل تراثنا العربي الإسلامي، لأن «الحضارة العربية» في اصطلاحنا المعاصر هي أساساً الحضارة التي بناها العرب باسم الإسلام ومن خلاله وبواسطته.

وواضح أن اللجوء إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف من العملية هدف إجرائي، أعني توظيفه أملاً في الحصول على نتائج يصعب إن لم يكن يستحيل الوصول إليها من دونه. فلكي نتحدث عن «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية لا بد أولاً من تبيئة مفهوم «المثقف» بمعناه المعاصر، في هذه الحضارة، أي نقله إليها وإعطاؤه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلاً في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم.

وها هنا مناسبة جديدة لدفع ذلك الاعتراض الذي تكرر توجيهه إلينا بصدد توظيف مفاهيم حديثة منقولة من الفكر الأوروبي بعد تبيئتها. لقد أثار أحد الزملاء مسألة المشروعية الإيبيستيمولوجية في عملية نقل مفهوم من حقل معرفي معين إلى حقل معرفي آخر بعيد عنه أفقياً، أي على مستوى تصنيف العلوم وتميّز الحقول المعرفية بعضها عن بعض، أو عمودياً على مستوى تحقيب المعرفة والعلوم إلى عصور معرفية وأزمنة ثقافية.

وما زلت أذكر أن الزميل الذي طرح المسألة طرحها طرحاً إشكالياً ـ لا طرحاً اعتراضياً ـ بوصفه أحد المهتمين بالدراسات الإيبيستيمولوجية، بمعنى أنه طرحها وهو يستحضر مرجعية معينة ويحيل إليها بصورة غير مباشرة، وبالتالي فهو

قد وضع القضية في إطار خاص، وفكّر فيها داخل مرجعية معينة أو بوحي من قضاياها وإشكالياتها.

غير أن كتّاباً آخرين ما لبثوا أن أخذوا يكررون الاعتراض نفسه، موهمين الناس وأنفسهم بأنه اعتراض من عندهم، في حين أنك لو ناقشتهم في الأمر لتبين لك في الحين أنهم يعترضون من «فراغ»، أي من دون أن يكون اعتراضهم مرتبطاً بمرجعية معينة وبسياق فكري معين، بل ومن دون أن يعوا تمام الوعي الطبيعة الإيبيستيمولوجية لهذا الاعتراض. وتلك حالة أخرى من حالات اللامرجعية التي تميّز كثيراً من «المثقفين العرب»، أولئك الذين يهبّون لتأييد قضية أو معارضتها من دون أن يكون لهم إلمام كاف بتلك القضية ولا بأصولها وفصولها.

إن المشكلة التي يطرحها نقل مفهوم من حقل معرفي إلى آخر مشكلة لها تاريخ، لها مرجعية في الفكر الأوروبي، وبالتخصيص في الإيبيستيمولوجيا ـ أو فلسفة العلوم ـ المعاصرة. ويتعلق الأمر بصفة خاصة بتاريخ العلوم الإنسانية الحديثة في الحقل الثقافي الأوروبي. ذلك أن هذه العلوم لم تنفصل عن الفلسفة ـبحسب التعبير السائد ـ إلا ابتداءً من القرن الماضي، حينما بلغت العلوم الرياضية والطبيعية أوجها بعد أن انفصلت واستقلت بنفسها، بمفاهيمها ومناهجها وقضاياها، ابتداءً من القرن السادس عشر. وهناك ظاهرة في هذا المجال لا بد من التنبيه إليها وهي أن العلوم الحديثة، إذا كانت قد استقلت عن الفلسفة، فإنها بقيت تقلد بعضها بعضاً لمدة من الزمن. لقد كانت الرياضيات هي النموذج الأعلى للمعقولية، وقد انفصل العلم الطبيعي (الفيزياء) عن الفلسفة عندما بنى نفسه على غرار النموذج المذكور ـ الرياضيات. ليس هذا وحسب، بل لقد أصبحت الفيزياء علماً لكونها اعتمدت الرياضيات في صياغة قضاياها حتى أصبحت هي نفسها: «الصياغة الرياضية للظواهر الطبيعية». وبطبيعة الحال نقلت الفيزياء إلى ميدانها مفاهيم جديدة من فضاء الرياضيات فوظفت مفاهيم الهندسة والجبر توظيفاً تطبيقياً وحرصت على صياغة قوانينها على صورة معادلات رياضية... الخ.

وعندما بدأت دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية تتخذ طابعاً علمياً ـ أو تدعي ذلك ـ استعانت بدورها بالمفاهيم الفيزيائية خاصةً. ومعروف أن أُوغست كونت، أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، قد سمّى علمه هذا بـ «الفيزياء الاجتماعية» وقسمه على غرار الفيزياء الطبيعية إلى الديناميكا الاجتماعية والستاتيكا الاجتماعية مستعيراً ـ أو ناقلاً ـ مفهوم الديناميك والستاتيك من حقل الفيزياء إلى

حقل الاجتماع. وقد غالى بعضهم في هذا مغالاة كبيرة حتى صاروا يتحدثون عن الظواهر الاجتماعية بمفاهيم فيزيائية، وهكذا نظروا إلى «الفرد» البشري بوصفه «نقطة مادية» وإلى المجتمع بوصفه «حقل قوة» ونظروا إلى العلاقات الاجتماعية، علاقة التأثير وتبادل التأثير، من منظور فيزيائي، وتحدثوا عن تلك العلاقات بوصفها «طاقة» وعملوا على حساب شدتها في زمن معين، تماماً كما يحسب الفيزيائيون الطاقة الفيزيائية بين زمانين، كما نظروا إلى الأحداث والتحولات الاجتماعية والتاريخية من منظور أنها «تحويل طاقة»، كما وظف بعضهم مفهوم «الجاذبية» توظيفاً مماثلاً فنظروا إلى الفرد والمجتمع نظرة الفيزيائي إلى الذرة والجسم: فالانسان الفرد ذرة في المجتمع، والتعاون والتشارك بين الناس في جمعيات وأحزاب شكل من أشكال الجاذبية بين ذرات، ونزوح الناس من البادية إلى المدينة يخضع هو الآخر إلى قانون الجاذبية... الخ.

وواضح أن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر هذا النقل الميكانيكي الفج عمل غير مشروع من الناحية الإيبيستيمولوجية/المعرفية، لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتالي تشويه الواقع والاعتداء على الحقيقة العلمية (تماماً مثلما يفعل الماركسي العربي «السلفي» عندما يفرض على المجتمع العربي مفاهيم وضعت لتعبر عن واقع معين ليس هو الواقع العربي كما هو في تركيبه وصيرورته). هذا النقل الميكانيكي نقل غير مشروع من الناحية العلمية، ولكن عندما يخضع النقل لعملية تبيئة فذلك شأن آخر. فالتبيئة، عندما تنجح، هي التي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر.

لقد وظف فرويد مفاهيم فيزيائية واقتصادية وغيرها في التحليل النفسي، ونجح في ذلك لأنه بيّأها في حقله المعرفي الخاص مثل مفهوم «المقاومة» و«الدفاع» و«الانتكاس» و«التصعيد» و«التثبيت» و«الإسقاط» و«التحويل» و«التكثيف» و«التوفير» و«الإنفاق»... الخ. مفاهيم كانت جديدة تماماً على حقل السيكولوجيا فأصبحت مع فرويد مندمجة فيها وصارت ضرورية للحديث عن «الجهاز النفسي» وعن حقل التحليل النفسي بأجمعه. ومثل ذلك فعل ماركس حينما وظف مفاهيم وتصورات رياضية أو فيزيائية الأصل في تحليله للاقتصاد الرأسمالي مثل «قوى الإنتاج» و«علاقات الإنتاج» و«فضل القيمة» و«الرأسمال الثابت» و«الرأسمال المتغير» وغير ذلك من المفاهيم التي نقلها إلى حقل الاقتصاد والاجتماع. وبكيفية عامة يمكن القول إنه ما من حقل معرفي إلا ويشترك مع حقول معرفية أخرى في

توظيف جملة من المفاهيم كثيراً ما تتم تبيئتها داخل كل حقل بحسب معطياته والأهداف المتوخاة فيه.

وقد جرى هذا في الثقافة العربية قديماً، حينما كانت العلوم فيها تنشأ وتنمو وتتمايز وفي ذات الوقت تستعير مفاهيمها من بعضها بعضاً: فمفاهيم «الأصل» و«الفرع» و«العلة» و«الشاهد» و«الغائب» و«المناسبة» و«الاستثمار»... الخ. مفاهيم نقلت من النحو إلى أصول الفقه أو العكس وإلى علم الكلام أيضاً، لتتلون في الحقل الذي نقلت إليه بخصوصياته. ولعل أوضح وأشهر حقل في الثقافة العربية استقى معظم مفاهيمه ومصطلحاته ـ إن لم يكن جميعها ـ من حقول أخرى ليعطيها معنى مختلفاً تماماً هو حقل التصوف. فمصطلحات الصوفية منقولة من حقول معرفية أخرى بما فيها الحقل اللغوي العام ولكنها اكتست داخل حقل التصوف معاني ودلالات مختلفة تماماً.

وإذا نحن درسنا هذه الظاهرة ـ ظاهرة نقل المفاهيم والمصطلحات من حقل معرفي إلى آخر وتبيئتها فيه ـ نجدها تحدث في المراحل الأولى من نشأة العلوم، أي حينما يكون هناك إبداع في حقل معرفي ما، إبداع لا تستوعبه المفاهيم المتداولة في هذا الحقل. فالإبداع في الدراسات الاجتماعية (أي اكتشاف ظواهر وعلاقات جديدة لم تكن تلاحظ من قبل) هو الذي جعل علماء الاجتماع في القرن الماضي في أوروبا يلجأون إلى استعارة مفاهيم العلوم المتقدمة التي تتوافر فيها مفاهيم حية إجرائية. والإبداع في الأبحاث الفقهية والنحوية والتطور الهائل والعميق الذي عرفه علم الكلام هو الذي دفع علماء هذه الحقول إلى توظيف ذات المفاهيم بمضامين مختلفة كثيراً أو قليلاً. كما وأن الإبداع في دراسة التاريخ من منظور اجتماعي هو الذي جعل ابن خلدون يوظف في علمه الجديد «علم العمران» مفاهيم من المنطق والفلسفة وأصول الفقه مثل مفهوم «الصورة» ومفهوم «المادة» اللذين وظفهما للتعبير عن علاقة الدولة بالمجتمع، ومن هنا حديثه عن: «الدولة صورة العمران» و«الاجتماع البشري مادته» كما استعمل مفهوم المزاج: «مزاج العصبية»، واقتبس من أصول الفقه مفاهيم معينة مثل «الضروري» و«الحاجي» و«الكمالي».

وإذن فالحاجة إلى التعبير عن معطيات جديدة في حقل معرفي معين هي التي تقف وراء إبداع مفاهيم جديدة أو استعارتها من حقل معرفي آخر. وهذه العملية ـ عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر ـ تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة

المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة ـ في اصطلاحنا هنا ـ تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل/الفرع، تعاملاً من نوع «قياس الأشباه والنظائر» مع الاحتفاظ دوماً بـ «الفارق»، ولكن لا بوصفه جداراً حديدياً، بل بوصفه جسراً ومعبراً.

ولتوضيح هذه العملية، عملية تبيئة المفاهيم، عمدنا قصداً في تحليلنا لمفهوم «المثقف» في الدراسة التي نستهل بها هذا المؤلف إلى سلوك خطوات تطبيقية بيداغوجية الطابع. لقد لاحظنا أن مفهوم «المثقف» مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر، على رغم رواجه الواسع، إذ هو لا يشير إلى شيء محدد ولا يحيل إلى نموذج معين ولا يرتبط بمرجعية واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة. وذلك لأنه بقي على الرغم من استعماله الواسع يفتقد إلى التبيئة الصحيحة داخل الثقافة العربية الإسلامية. وهكذا بقي الإنسان العربي الذي يوصف بأنه «مثقف» ويتحدث عنه بوصفه كذلك، لا يتعرف إلى نفسه بوضوح، لا يعرف لماذا يوصف بذلك الوصف ولا يدري هل يقبله أو لا يقبله. ذلك لأن هذا المفهوم قد نقل إلى العربية من الثقافة الأوروبية عبر ترجمة ناجحة من دون شك، ولكنه لم تتم تبيئته بالصورة التي تمنحه مرجعية محددة في فضائنا الثقافي، فبقي «غريباً» على رغم انتشاره الواسع. فالذين يستعملونه عن «علم»، وهم قلة، ينشدّون إلى مرجعيته الأوروبية ويعطونه معنى من «هناك» في خطابهم العربي، وهو معنى غريب عن الفضاء الثقافي العربي لكونه يرتبط بظروف تاريخية تقع خارج التاريخ العربي. أما الذين يستعملونه عن غير علم، فالغالب أن ما يتصورونه من هذا المفهوم لا يتجاوز حروف (ث.ق.ف.) بمعنى أن الصورة الكتابية والصوتية لـ «مثقف» هي الشيء الوحيد الملموس الذي يرتبطون به عند استعمالهم هذا اللفظ. على أن هناك قطاعاً آخر من «المثقفين» العرب لا يستعملون هذا المفهوم البتة لكونه لا يرتبط بمرجعيتهم الثقافية ولا يحيل إلى أي شيء منها، فهو بالنسبة إليهم بضاعة أجنبية. وأعني بهؤلاء أساتذة وخريجي المعاهد التي تحتل الدراسات التراثية فيها المقام

الأول، والتي تطلق على أعضائها أسماء تراثية ذات مرجعية في الثقافة العربية الإسلامية مثل «الشيخ، «الفقيه»، «العالم»، «بحر العلوم»...

لقد عمدنا إذن إلى تبيئة هذا المفهوم في ثقافتنا، فناقشنا دلالته اللغوية في العربية وعرضنا لتاريخ تطوره في الثقافة الأوروبية حيث يجد مرجعيته الأساسية، حتى إذا وضعنا أيدينا على المعطيات الخاصة التي يستعمل للدلالة عليها وتعرفنا إلى ما لهذه المعطيات من أشباه ونظائر في عصور سابقة داخل الثقافة الفرنسية نفسها انتقلنا إلى نظائر هذه وأشباهها في الثقافة العربية وتعرفنا إلى العلاقة التاريخية القائمة بين هذه وتلك، ثم رجعنا من هذه القهقرى إلى نظائرها، بل إلى أصولها الأولى. ومن هذه الأصول انطلقنا في عملية بناء المرجعية العربية الإسلامية لمفهوم «المثقفين»، فبيّنا نشأتهم وخصوصيتهم، ثم تتبعنا أجيالهم... ولم تفتنا الإشارة إلى «عودة المثقفين» في الثقافة العربية ابتداء من القرن الماضي واستئنافهم «الكلام» في القضايا نفسها التي تكلم فيها المثقفون العرب الأوائل، وفي قضايا أخرى طرحوها لأول مرة بخطاب جديد، خطاب النهضة العربية الحديثة. ولكي نجعل القارئ يقف بتفصيل على ما يجعل «العالم» مثقفاً بالمعنى الاصطلاحي الحديث للكلمة، عرضنا لمحن العلماء وفصلنا القول في محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، وذلك في دراستين منفصلتين عملنا فيهما على كشف الغطاء عن أسبابهما السياسية الحقيقية، فصار لهما معنى، وصار لهما مغزى، وأصبحتا بذلك نموذجين تاريخيين يعطيان لمرجعية «المثقف» في الحضارة العربية الإسلامية البُعد الضروري في كل مرجعية، بعد النموذج والمثال.

* * *

الدراسات الثلاث التي يضمها هذا المؤلف يمكن وصفها بأنها نموذجية، لا بمعنى أنها بلغت من الكمال مبلغاً تستريح له النفس، بل بمعنى أنها تقدم طريقة تطبيقية لعملية التبيئة، عملية بناء المرجعية داخل ثقافتنا، لمفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر. لقد سبق أن عبّرنا في مناسبات أخرى عن هذه العملية بـ «التأصيل الثقافي»[1]. والحق أن من الأمور التي بقيت تنقصنا في فكرنا العربي الحديث هو

(١) انظر: محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦، قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، القسم الثالث: «من أجل التأصيل الثقافي لـ «حقوق الإنسان» في الوعي العربي المعاصر».

هذا بالذات، أعني التأصيل الثقافي للمفاهيم الحديثة، وبالخصوص منها تلك التي تشكل قوام «الحداثة». لقد درجنا على تصنيف اتجاهات الفكر العربي الحديث إلى ثلاثة رئيسية: تيار عصري مشدود إلى الفكر الأوروبي وحده، وتيار سلفي مشدود إلى التراث العربي الإسلامي وحده، وتيار يحاول الجمع بين «الوجوه المشرقة في تراثنا» وبين «ما لا يتعارض في الفكر الأوروبي مع أصالتنا». هذه التيارات الرئيسية تمثل فعلاً اتجاهات أو مواقف ثلاثة: موقف يقفز على التراث لينشد بكليته إلى الحداثة الأوروبية، وموقف يرفض الحداثة وينشد إلى التراث وحده، وموقف يحاول «التوفيق» بينهما.

إننا نعتقد أن الوقت قد حان للعمل على تجاوز هذا التصنيف وهذه المواقف، وذلك بالانكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة التي تفرض نفسها اليوم كقيم إنسانية كلية ـ عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون في تراثنا من أشباه لها ونظائر، وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا. إنها استراتيجية «التجديد من الداخل»، تجديد ثقافتنا من داخلها، استراتيجية ذات ثلاثة محاور أو أبعاد: **محور النقد الإيبيستيمولوجي لتراثنا، ومحور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا، ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها والكشف عن مزالقها ونسبية شعاراتها.**

عسى أن يقدم هذا المؤلف إسهاماً جديداً، متواضعاً، في محور التأصيل الثقافي.

الدار البيضاء، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥

محمد عابد الجابري

الفصل الأول

المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية

أولاً: في مفهوم المثقف

يطرح هذا الموضوع إشكالاً منهجياً رئيسياً يتمحور حول مقولة: «المثقفون». ولذلك وجب البت فيه أولاً، تلافياً لكل سوء تفاهم مع القارئ وطلباً لوضوح الخطى والهدف. فلنتساءل إذن: من هم «المثقفون»؟ وبأي معنى يمكن - إن لم نقل يجوز - توظيف هذه المقولة في الفضاء الثقافي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، فضاء القرون الوسطى؟ وتتمثل المشكلة هنا، أو على الأقل في جانب كبير منها، في صعوبة الاختيار بين الأصناف والفئات العديدة المرشحة للدخول في عداد «المثقفين» بالحضارة العربية الإسلامية، لا لكونها تنتمي إلى عالم العلم والمعرفة والأدب والفن وحسب، بل أيضاً لأن كثيراً من هذه الفئات - إن لم نقل جميعها - كانت تمتلك وعياً بنفسها عبرت عنه بكل وضوح وجلاء من خلال «الحديث عن الذات»، الذات الفردية والذات الجماعية: فإلى جانب كتب السير والتراجم الذاتية هناك ما لا يحصى من كتب الطبقات والأعيان والفرق: طبقات المحدثين، وطبقات الفقهاء، وطبقات النحاة، وطبقات الفرق الكلامية، وطبقات المتصوفة، وتراجم العلماء والأعيان بحسب القرون، والتذييل عليها وتكملتها... الخ. إن الحضارة العربية قد خلفت لنا من خطاب «المثقفين» (أي أهل العلم والمعرفة والأدب) عن أنفسهم ما لا نجد له مثيلاً في أية حضارة أخرى.

كيف يمكن، إذن، تبرير اختيار صنف أو فئة من هذه الأصناف والفئات من أهل العلم والمعرفة والأدب في الحضارة العربية الإسلامية وتخصيصهم باسم «المثقفين»؟ هل ندخلهم جميعاً في مضمون هذه المقولة، وفي هذه الحالة ما الفائدة من التسمية إذا كانت لا تحدد ولا تعيّن، ولماذا لا نحتفظ بالأسماء القديمة التي تحدد وتعيّن مثل: علماء، فقهاء، أدباء، نحاة، كتّاب... الخ.، كما فعل

المؤلفون القدماء؟ ثم لماذا لا ننظر إلى هذه الفئات كـ «مثقفين عضويين» بحسب تعبير الفيلسوف الماركسي الإيطالي، غرامشي، الشهير بآرائه في الموضوع، غرامشي الذي يقول: «إن المثقفين، بما هم مثقفون، لا يشكلون طبقة مستقلة، بل إن كل مجموعة اجتماعية لها جماعة من المثقفين خاصة بها، أو هي تعمل على خلقها»، وظيفتهم القيام لها بدور أداة الهيمنة ووسيلة السيطرة وتحقيق الانسجام داخل المجموعة، وبذلك يتحدد وضع المثقف من خلال المجموعة الاجتماعية التي يخدمها، من خلال الدور الذي يقوم به في السياسة والصيرورة التاريخية، فيكون مثقفاً «تقليدياً» عندما يرتبط بالمجموعات القديمة والطبقات الآيلة إلى الزوال، ويكون مثقفاً «جديداً»، ناقداً عندما يساهم في تعبئة المجموعة الاجتماعية الصاعدة وبلورة مطامحها وأهدافها. وبعبارة أخرى، إن المثقفين إما أن يكونوا أدوات للهيمنة على مستوى المجتمع المدني، الهيمنة التي تمارسها المجموعة الاجتماعية المسيرة على مجموع الجسم الاجتماعي، وإما أن يكونوا أداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي، مستوى الحكم الذي يمارس عبر الدولة وفقاً للقانون.

إننا إذا أخذنا بوجهة النظر هذه ونظرنا من خلالها إلى «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية، فسيغدو من السهل علينا أن نضع فقهاء السلاطين وكتّابهم ومؤرخيهم وأعضاء مجالس أنسهم، من أدباء وشعراء وقصاصين... الخ.، في صنف «المثقفين العضويين التقليديين» الذين يقومون للسلطان بدور أدوات الهيمنة، بينما نضع الفئات الأخرى المعارضة للدولة من علماء وفقهاء وخوارج وغلاة ومتصوفة... الخ.، في صنف «المثقفين العضويين الجدد»، إننا إن فعلنا هذا سنكون قد ركزنا على جانب الصراع في المجتمع والتاريخ، الصراع الذي ينخرط فيه ويشارك في إذكائه المثقف وغير المثقف... وبالتالي سنكون قد أفقدنا مقولة «المثقفين» حمولتها الراهنة وتبنينا بالتالي، مع غرامشي، تصوراً عريضاً لـ «المثقف». وكما يقول هو نفسه: «إنه إذا كان من الممكن الكلام عن المفكرين [أي المثقفين] فإنه لا يمكن الكلام عن غير المفكرين، لأن غير المفكرين ليسوا موجودين... إن كل إنسان... يقوم خارج نطاق مهنته بنوع من أنواع النشاط الفكري، أي انه يكون «فيلسوفاً» وفناناً وذواقة يساهم في مفهوم معين للعالم ويتبع خطاً واعياً للسلوك الأخلاقي، وبالتالي يساهم في دعم أو تطوير مفهوم معين للعالم».

إن وجهة نظر غرامشي جديرة بالاعتبار، فهي آراء تجديدية في النسق الماركسي نفسه، وأهم من ذلك أنها ملهمة. ولكنها مع ذلك محكومة بالنسق الذي

تنتمي إليه، وبالتالي تفرض على الباحث توصيفات معينة وتمارس عليه نوعاً من الهيمنة تجبره على الاتجاه بالبحث الوجهة التي تخدم النسق الذي تشكل هي جزءاً منه، وذلك على حساب الرؤية الحرة للواقع كما هو. إننا إذا التزمنا رؤية غرامشي لمفهوم المثقف، في بحث حول «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية»، فإننا سننساق بوعي أو من دون وعي إلى وجهة معينة محددة، وسننخرط في عملية هي أقرب إلى تفسير التاريخ العربي الإسلامي منها إلى البحث عن طريقة لتوظيف مقولة «المثقفين»، بحمولتها المعاصرة، في التماس نوع من الرؤية أوضح للحياة الثقافية في هذه الحضارة.

لنترك، إذن، آراء غرامشي جانباً، أو لنضعها على الأقل بين قوسين إلى أن يصبح توظيفها مفيداً ومثمراً في بحثنا، ولنلتمس لأنفسنا وجهة أخرى تكون أكثر استجابة لموضوعنا، ولنبدأ من البداية... من البحث في مفهوم «المثقف».

إن تاريخ استعمال ـ أو على الأقل ـ انتشار هذه المقولة، في الخطاب العربي، قد لا يتجاوز نصف قرن من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة: «المثقفون»، كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية intellectuel التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن (في اللغة الإنكليزية يرقى استعمال هذه الكلمة إلى القرن السابع عشر، ولكن حمولتها الراهنة إنما تجد مرجعيتها في الفكر الفرنسي خاصة، كما سيتبين بعد). ومع أن الترجمة موفقة، في مضمونها العام، إلا أنها تسجل حدثاً لغوياً/ فكرياً لا يخلو من مفارقة: فلفظ intellectuel مشتق من intellect الذي معناه العقل أو الفكر، وبالتالي فهو يدل، عندما يستعمل وصفاً لشيء، على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل كملكة للمعرفة (مثل قولنا نشاط عقلي أو فكري) أو بالروح ـ في مقابل المادة ـ (كقولنا: الحياة الروحية). أما عندما يستعمل اسماً، وهو ما يهمنا هنا ـ وهذا يرجع إلى أواخر القرن الماضي ـ فهو يحيل إلى الشخص الذي لديه «ميل قوي إلى شؤون الفكر، إلى شؤون الروح»، الشخص الذي تطغى لديه «الحياة الروحية، أو الفكرية» على غيرها. ومن هنا عبارة: «العمال الفكريون» في مقابل «العمال اليدويون».

هذا في اللغة الفرنسية، أما اللفظ العربي: «مثقف»، الذي وضع ترجمة لـ«intellectuel» فهو لا يحيل إلى الفكر أو الروح، بل إلى لفظ «الثقافة» الذي هو ترجمة لكلمة culture الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على «فلاحة الأرض» وأيضاً على «مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة

للإنسان والحيوانات الأليفة». أما في معناها المجازي فتدل أولاً على «تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات»، كما تدل ثانياً على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم». والمثقف، بهذا المعنى، سيكون هو من اكتسب بالتدريب والتعلم جملة المعارف التي تنمي فيه هذه الملكة. وهذا المعنى لا يتطابق مع مفهوم intellectuel الذي يدل كما قلنا على الشخص الذي يمتهن العمل الفكري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن لفظ «مثقف» في اللغة العربية المعاصرة، وهو مولد كما قلنا، لا نكاد نعثر له على أثر في الخطاب العربي القديم، وهو اسم مفعول من «ثَقِف» بمعنى حذق. جاء في **لسان العرب**: «ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة: حذقه. ورجل ثَقِفٌ وثُقُفٌ وثُقْفٌ: حاذق فهم» ولم يرد فيه لفظ «مثقف». أما لفظ «الثقافة» فقد ورد كمصدر، بمعنى: الحذق: «وثقف الرجل ثقافة: أي صار حاذقاً خفيفاً». وقد استعمل ـ ولكن بندرة ـ في هذا المعنى، معنى الحذق في صنعة من الصنائع المادية أو الفكرية.

وإذن فـ «الثقافة» التي يحيل إليها لفظ «مثقف» في خطابنا المعاصر ليست هي «الثقافة» كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليست هي «الثقافة» بمعناها في اللغات الأوروبية والفرنسية بكيفية خاصة. فنحن لا نعني بـ «المثقف»، في خطابنا السياسي الثقافي السوسيولوجي المعاصر، لا: «الحاذق الماهر»، ولا: من اكتسب بالتعلم والمران ملكة النقد والحكم، بل نعني شيئاً أكثر من هذا وذاك. وإذن فمفهوم «المثقفون» في عنوان بحثنا «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية» يختلف عما تحيل إليه كلمة «ثقافة»، لغةً واصطلاحاً، في الحضارة العربية الإسلامية، كما يختلف عمّا يحيل إليه المقابل الأجنبي لهذه الكملة: culture. فماذا سنعنيه هنا بهذه الكلمة/ المقولة إذن؟

لعل أفضل وسيلة للاقتراب من مضمون هذه الكلمة في خطابنا المعاصر هو العمل على إبراز دلالتها الخاصة في مرجعيتها الأصلية، وهي هنا اللغة الفرنسية أساساً. ذلك لأن الانطلاق من هذه المرجعية سيمكننا ليس فقط من إعطاء مضمون محدد لهذه المقولة، بل سيضعنا أيضاً في قلب الإشكال المنهجي الذي أشرنا إليه في بداية هذا البحث: الإشكال الذي يطرحه توظيف هذه المقولة العصرية ـ الحداثية ـ في مجال ينتمي إلى عصرٍ مضى، إلى القرون الوسطى. لقد طرحت هذه المسألة بالذات في الفكر الفرنسي الحديث من خلال كتاب صدر في

الخمسينيات وصار الآن مرجعاً كلاسيكياً وهو بعنوان **المثقفون في العصر الوسيط**.

وسنرى، في الفقرات التالية، كيف أن هذا الكتاب يقدم لنا إمكانية القيام بتحديد أدق لما نعنيه هنا بـ: «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية».

ثانياً: المثقفون في القرون الوسطى الأوروبية

في سنة ١٨٩٤ حكم في باريس على ضابط فرنسي، من أصل يهودي، اسمه ألفريد دريفوس، بالنفي إلى غويانا بتهمة التجسس لصالح المانيا. وكانت هذه التهمة موضوع شك من طرف عائلته وأصدقائه الذين استطاعوا أن يثبتوا بعد عامين، زيف الوثائق التي أدين بسببها، فاتجهوا إلى الرأي العام الفرنسي يستنهضونه للمطالبة بإعادة المحاكمة، واستطاعوا أن يجندوا شخصيات مرموقة من عالم الفكر والأدب في فرنسا في ذلك الوقت، كإميل زولا، الذي كتب مقالة اشتهرت بعنوانها: «إني أتهم...»، والذي ساهم مع آخرين أمثال أناتول فرانس، ومرسيل بروست، وسينيوبوس، وليون بلوم، ولوسيان هير... الخ.، في إصدار بيان حمل توقيعهم ونشرته جريدة **لورور** الفرنسية يوم ١٤ كانون الثاني/يناير ١٨٩٨ بعنوان «بيان المثقفين» Manifeste des intellectuels. وقد انقسم الرأي العام الفرنسي بصدد هذه القضية إلى معسكرين: أحدهما يطالب بإعادة المحاكمة ويضم شخصيات يسارية واشتراكية شكلت «التجمع الجمهوري»، الذي رفع شعارات ليبرالية مثل الدفاع عن حقوق الإنسان، ومناهضة «اللاسامية»... الخ.، أما المعكسر الثاني فكان يضم «الوطنيين» خصوم الجمهورية الذين عارضوا إعادة المحاكمة وهددوا بالقيام بانقلاب... وبعد صراع مرير بين المعسكرين انتصر «الجمهوريون» وأعيدت محاكمة الضابط المذكور، وخفض الحكم إلى عشر سنوات سجناً، ثم رفعت القضية إلى محكمة النقض التي ألغت الحكم، وأطلقت سراح الضابط، وأعادت إليه اعتباره... كانت هذه الحادثة بالغة الأثر في الحياة الفكرية والسياسية الفرنسية، ولا تزال أصداؤها تتردد في الكتابات المعاصرة، ويختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في تفسيرها وتحديد نتائجها.

وما يهمنا من هذه الحادثة هو أنها تعتبر في فرنسا المرجعية التاريخية، السياسية والفكرية، لمقولة «المثقفين» les intellectuels. ذلك أن هذا اللفظ إنما استعمل لأول مرة، كاسم، في عبارة: «بيان المثقفين» التي أشرنا إليها. لقد كان هذا اللفظ، الذي يقابله بالعربية لفظ «فكريون» يستعمل كوصف ونعت، ثم رفع

إلى مستوى الاسمية ليصبح علماً على جماعة من الناس، هم أولئك المفكرون والأدباء والمؤرخون... الخ. الذين قاموا بتلك الحركة الاحتجاجية دفاعاً عن حق الضابط المتهم بالتجسس في محاكمة عادلة. ومع أن خصوم هؤلاء «المثقفين» قد تعاملوا بكثير من السخرية والتهكم مع هذا الاسم الجديد الذي صار مع ذلك علماً عليهم، (مثلما سخر نابليون من لفظ: idéologues «الايديولوجيون» عندما استعمل أول مرة للدلالة على المشتغلين بدراسة الأفكار وتحليلها) مع ذلك، فلقد شقت الكلمة طريقها لتترسم كمقولة عصرية تدل على المشتغلين بفكرهم ـ لا بأيديهم ـ في فرع من فروع المعرفة، **والذين يحملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع، ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من طرف السلطات، أياً كانت، سياسية أو دينية.**

ومع أن مفهوم «المثقف» قد اتسع ليشمل جميع «الذين يشتغلون بالثقافة، إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً، الثقافة بوصفها عالماً من الرموز يشمل الفن والعلم والدين»، هؤلاء الذين يمكن التمييز فيهم «بين نواة تتكون من المبدعين والمنتجين من علماء وفنانين وفلاسفة وكتّاب وبعض الصحفيين... يحيط بها أولئك الذين يقومون بنشر ما ينتجه هؤلاء المبدعون مثل الممارسين لمختلف الفنون ومعظم المعلمين والأساتذة والصحفيين، يليهم ويحيط بهم جماعة تعمل على تطبيق الثقافة من خلال المهنة التي يمارسونها مثل الأطباء والمحامين»، وهذا هو المعنى «العام» السوسيولوجي للكلمة ـ فإن مقولة «المثقفين» ينصرف معناها في الأعم الأغلب إلى المعنى «القوي» الذي اكتسبته من مناسبة ميلادها (قضية دريفوس) خصوصاً عندما تستعمل من منظور سياسي ايديولوجي يهتم بالدور الذي يقوم به هؤلاء المثقفون في حياة المجتمع.

وهكذا فالمثقف بهذا المعنى «القوي»، يتحدد وضعه لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا لكونه يكسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده، بل يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع **كمُشرّع ومعترض ومبشّر بمشروع**، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية. يقول بول باران: «إني اقترح أنه، عندما يتعلق الأمر بموقف إزاء القضايا التي تطرحها الصيرورة التاريخية بأكملها، يجب أن نبحث عن الخط الفاصل بين العمال الفكريين وبين المثقفين». إن الرغبة في الكشف عن الحقيقة ليست إذن سوى أحد الشرطين ليكون الشخص مثقفاً. أما الشرط الآخر فهو أن يكون شجاعاً، أن يكون مستعداً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى، أن يقوم «بنقد صارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه ولا أمام

الصراع مع السلطة أياً كانت» (ماركس). إن المثقف إذن هو في جوهره ناقد اجتماعي. إنه الشخص الذي همّه أن يحدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية. إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع، والناطق باسم قوى التقدم التي لا تخلو منها أية مرحلة من مراحله التاريخية. ولا مناص من أن ينعت، بأنه شخص يثير العراقيل والفتن، من طرف الطبقة المسيرة التي تعمل على الحفاظ على الوضع القائم، ومن جانب «العمال الفكريين» خدام تلك الطبقة، الذين يتهمونه بأنه خيالي طوباوي، ويصفونه في أحسن الأحوال بأنه ميتافيزيقي، وفي أسوئها بأنه متمرد. وبعبارة أخرى إن «المثقفين»، وفقاً لهذه التحديدات، هم **أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فناً في القول، قبل أن يكون شيئاً آخر.**

من هذا النوع من التحديد لمقولة «المثقفون» انطلق جاك لوكوف في كتابه الرائد السابق الذكر **المثقفون في العصر الوسيط** ليؤرخ لهذه الفئة الجديدة من أهل العلم والمعرفة والأدب والفن التي يجعل ميلادها مقترناً بنهضة المدن في أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي. ذلك أنه قبل هذا القرن لم يكن في أوروبا سوى «جثث المدن الرومانية القديمة التي لم تكن تضم بين أسوارها سوى كمشة من السكان يحيطون برئيس عسكري أو إداري أو ديني» فلم يكن في هذه الحواضر التي كانت في الأساس مقراً للأسقفيات غير عدد قليل من «العوام» laicat (أي الذين لم يكونوا من رجال الدين) يحيطون بكهنة أكثر منهم عدداً، ولم يكونوا يعرفون من النشاط الاقتصادي سوى سوق محلية صغيرة لا يتعدى مداها تغطية الحاجات اليومية. ثم يضيف لوكوف: «ولا شك أنه استجابة لنداء العالم الإسلامي، الذي كان يطلب لذلك العدد الهائل من السكان الحضريين الذين كان يعج بهم في دمشق والفسطاط وتونس وبغداد وقرطبة، المواد الأولية من الغرب البربري (أي المتخلف، المتوحش)، من خشب وسيوف وفرو وعبيد، لا شك أنه استجابة لهذا الطلب نشأت وتطورت مدن جنينية «portas» مستقلة أو ملتصقة بجنبات الحواضر الكهنوتية أو «المحلات» العسكرية، وذلك منذ القرن العاشر، وربما منذ القرن الحادي عشر. غير أن هذه الظاهرة لم تبلغ ما يكفي من الاتساع والانتشار إلا في القرن الثاني عشر حينما غيّرت بعمق البنيات الاقتصادية والاجتماعية في الغرب وبدأت، من خلال قيام البلديات، في زعزعة بنياته السياسية. ولقد انضاف إلى هذه التحولات العميقة تحول آخر ثقافي، فنتج عن هذه الأنواع من التفتح والنهوض نهضة أخرى فكرية».

حاجة الحضارة العربية الإسلامية إلى المواد الأولية هي التي كانت وراء نهضة المدن، بل نشأتها وترعرعها في أوروبا، فكيف ارتبط ظهور «المثقفين» في الغرب مع هذه النهضة الحضرية، وما دور الثقافة العربية الإسلامية في ذلك؟

يجيب لوكوف: «لم يكن لـ «العلم» في أوروبا وجود، قبل القرن الثاني عشر خارج الأديرة. وحتى داخل هذه الأخيرة لم يكن الاشتغال بالعلم يتجاوز استنساخ المخطوطات الدينية في ثوب قشيب. لقد كان الاهتمام منصباً، لا على ما في هذه المخطوطات، بل على إجادة الخط وعلى التزيين والترصيع. ومع نشأة المدن واتساع العلاقات التجارية مع العالم العربي الإسلامي بدأت الحياة الثقافية في أوروبا تنتعش شيئاً فشيئاً ويبدأ الوعي بما يحدث من تطور ثقافي وفكري يعبر عن نفسه من خلال إيمان الناس بأنهم بصدد شيء «جديد»، بصدد شيء «حديث». بل لقد كان الناس مقتنعين بأنهم يعيشون «حداثة» ثقافية وفكرية قوامها الارتباط بـ «القدماء» وعلومهم المتحررة (المتسامحة المتفتحة، على النقيض من «علوم» الكنيسة)، ولكن لا «القدماء» في بلاد أوروبا البربرية، بل القدماء خارج أوروبا، أولئك الذين كان الناس يتجهون إلى «الشرق» للارتباط بهم، تماماً مثلما كانت «السفن الإيطالية تتجه شرقاً للبحث عن منابع الثروة». ويضيف لوكوف: «إنه في القرن الثاني عشر حيث لم يكن للغرب بعد إلا أن يواصل تصدير المواد الأولية ـ إذ لم تكن صناعة النسيج قد تجاوزت مرحلتها الجنينية ـ فإن المنتوجات النادرة والأشياء الثمينة كانت تأتي من الشرق، من بزنطة ودمشق وبغداد وقرطبة».

وهكذا، و«مع التوابل والحرير جاءت المخطوطات (العربية) إلى الغرب المسيحي بالثقافة اليونانية العربية». وقد برزت «منطقتان رئيسيتان لاستقبال المخطوطات الشرقية: إيطاليا من جهة، وإسبانيا من جهة أخرى، وهي أكثر أهمية... إن «القناصة» المسيحيين للمخطوطات اليونانية والعربية قد امتدت بهم الرحلة إلى مدينة باليرمو حيث انهمك الملوك النورمانديون في صقلية أولاً ثم فريدريك الثاني من بعدهم، انهمكوا داخل بلاطاتهم التي كانت تستعمل ثلاث لغات ـ اليونانية واللاتينية والعربية ـ في بعث الحياة في أول مدرسة إيطالية نهضوية. كما امتدت الرحلة بأولئك الباحثين عن المخطوطات إلى طليطلة (في الأندلس) التي كانت قد تمّ استرجاعها من «الكفار» (كذا أي المسلمين) سنة ١٠٨٧ والتي انهمك فيها المترجمون المسيحيون تحت رعاية المطران ريمان (١١٢٥ ـ ١١٥١) في الترجمة»، ترجمة المؤلفات العربية، مستعينين بتراجمة من اليهود والإسبان والمسلمين.

ثالثاً: سلطة العلم العربي في أوروبا

لقد كان هؤلاء «المثقفون» الذين ظهروا في أوروبا القرن الثاني عشر واعين

بأنهم ينتمون إلى جيل ثقافي جديد، وكان معاصروهم يسمونهم بـ «المحدثين». غير أنهم مع وعيهم الحداثي لم يكونوا يتنكرون لفضل القدماء، بل بالعكس كانوا يعلنون أنهم يقتدون بهم ويستفيدون منهم ويقفون على أكتافهم. يقول أحد هؤلاء المثقفين: «لا يمكن الإنتقال من ظلمات الجهل إلى نور العلم إلا بقراءة وإعادة قراءة كتب القدماء بشغف حي ومتزايد. فلتنبح الكلاب، ولتغمغم الخنازير، فإن ولائي للقدماء سيبقى قائماً، وسأظل منصرفاً إليهم بكل اهتمامي، وسيجدني الفجر كل يوم منهمكاً في قراءة مؤلفاتهم». و«القدماء» المعنيون هنا هم العرب ومن خلالهم اليونان. أما المعلم برنار دي شارطر (نسبة إلى أحد أهم المراكز العلمية في فرنسا يومئذ) فقد ترك عبارة بليغة سارت بها الركبان في عصره والعصور اللاحقة، عبارة يقول فيها: «نحن أقزام محمولون على أكتاف عماليق، وإذا كنا نشاهد أكثر مما شاهدوا ونرى أبعد مما رأوا، فليس ذلك لأن بصرنا أحدّ، أو لأن أجسامنا أطول، بل لأنهم يحملوننا على أكتافهم في الهواء ويرفعوننا بكل طول قاماتهم الهائل».

العرب، المسلمون، كانوا في نظر المسيحيين «كفاراً» و«محتلين»، فكيف قبلوا الأخذ منهم والغرف من ثقافتهم؟ يجيب بطرس الجليل رئيس دير كلوني الذي قام بجولة على الحدود الفرنسية مع الأندلس فتعرف إلى الإسلام والمسلمين، يجيب قائلاً: «يجب أن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافية». فشكل لهذا الغرض فريقاً من المترجمين كانت مهمته ترجمة القرآن. لقد أدرك «أنه لإبطال العقيدة الإسلامية يجب التعرف عليها»، بحسب تعبيره. وفي هذا الصدد ينقل عنه لوكوف قوله: «إنه سواء وصفنا الضلال المحمدي [كذا] «بالنعت المشين: بدعة، أو بالوصف الكريه: وثنية، فإنه لا بد من العمل ضده، لا بد من الكتابة ضده». وبعد أن يشير إلى جهل اللاتينيين باللغات الأجنبية وإلى ضرورة البحث عن المختصين في اللغة العربية التي مكّنت - كما يقول - «هذا السم القاتل [العقيدة المحمدية - كذا] من إصابة أكثر من نصف الكرة الأرضية» يعترف بأنه لم يحصل على المترجمين إلا بعد أن أغراهم بالدنانير.

على أن الرغبة في مقاومة الإسلام لم تكن وحدها الدافع الذي حرك الناس في أوروبا إلى الترجمة من العربية إلى اللاتينية يومئذ، بل لقد كانت هناك دوافع أخرى تختلف تماماً، دوافع تحركها الرغبة في الإطلاع على علوم العرب واليونان من أجل النهوض والتجديد. إن الرغبة في النهضة هي التي حركت الهمم للترجمة بحماس ومن دون أجر. ويتساءل لوكوف: «وماذا حمل هذا الرعيل الأول من الباحثين إلى الغرب، هؤلاء المثقفين، تراجمة القرن الثاني عشر؟». وبعد أن يذكر أسماء عدد كبير

منهم يجيب قائلاً: «إن هذا الرعيل الأول قد سدّ جوانب النقص التي خلفها الإرث اللاتيني في الثقافة الغربية: النقص الذي يتمثل في غياب الفلسفة والعلوم». فلنستمع إلى بعض هؤلاء المثقفين، أعلام القرن الثاني عشر الميلادي في أوروبا يحدثوننا عن العقل العربي وعلومه.

كان أدلار دي باث (Adelard de Bath) مترجماً من العربية إلى اللاتينية وكان فيلسوفاً في الوقت نفسه. سأله رجل «تقليدي» (traditionaliste) ذات يوم أن يدخل معه في مناقشة حول الحيوانات، فردّ عليه قائلاً: «من الصعب عليّ أن أتحدث معك عن الحيوانات، فأنا تعلمت، في الواقع، من أساتذتي العرب اتخاذ العقل هادياً ومرشداً، في حين أنك قانع بالخضوع لسلطة مخرفة [الكنيسة] خضوع أسر وعبودية، وهل هناك من اسم آخر يمكن إطلاقه على تلك السلطة سوى أنها قيود وأغلال؟ فكما أن الحيوانات البلهاء تقاد بواسطة حبل، ولا تعرف لا إلى أين ولا لماذا هي مقتادة، وتقنع بمسايرة الحبل الذي يجرها، فكذلك الأغلبية منكم، إنها سجينة انقياد حيواني، مكتوفة مستسلمة لمعتقدات خطيرة تفرضها سلطة الكتاب: الإنجيل».

ويشتكي مثقف آخر، من هؤلاء المثقفين الحداثيين في القرن الثاني عشر الميلادي، يشتكي من الاختناق الذي كان يسود البلاد المسيحية ومن اضطهاد رجال الكنيسة للمفكرين الأحرار مما جعله يفكر في الرحيل إلى أرض العرب، حيث الحرية الفكرية مكفولة. يقول بيير ابيلار (Pierre Abelard): «الله يعلم كم مرة فكرت، تحت ضغط يأس عميق، في الرحيل عن الأرض المسيحية والعبور نحو الوثنيين [كذا، أي المسلمين] للعيش هناك في سلام، دافعاً الجزية لأعيش مسيحياً بين أعداء المسيح».

ولم يكن اضطهاد السلطات الكنيسية لهؤلاء المثقفين الحداثيين لينال من الرغبة في الانتماء المعرفي إلى العرب. فلقد كان الجيل الجديد لا يثق إلا في ما يأتي من العرب أو ينسب إليهم. يقول أديلار دي باث في هذا الصدد: «إن في جيلنا عيب متجذر فيه. إنه يرفض جميع ما يبدو أنه صادر من عند المحدثين. ولذلك، فعندما تكون لدي فكرة شخصية أريد نشرها بين الناس، فإني أنسبها إلى غيري مدعياً أن «فلاناً هو الذي قال بها ولست أنا صاحبها». ولكي يثق الناس بي ثقة كاملة، أقول عن جميع آرائي: «إنها من ابتكار فلان ولست أنا قائلها». ولكي أتجنب العواقب الوخيمة التي تنجم عن اعتقاد الناس في أنني، أنا الجاهل، أستقي أفكاري من أعماقي فإني أقدمها لهم بصورة تجعلهم يعتقدون أنني أستقيتها من دراساتي العربية. أنا لا أريد أن أكون مرفوضاً إذا كان ما أقوله لا يروق للعقول

المتخلفة، فأنا أعرف المصير الذي ينتظر العلماء الحقيقيين بين السوقة من الناس، ولذلك تراني أدافع، لا عن قضيتي، بل عن قضية العرب».

على أن سلطة الشرق المعرفية لم تكن تمارس تأثيرها في الجيل الجديد وحده، بل لقد امتدت إلى الأوساط الدينية نفسها، التي كانت تخاصم هذا الجيل. غير أنه بينما كان الجيل الجديد من المثقفين يطلب «العقل» عند العرب كانت الأوساط الدينية تريد صرف الناس عن ذلك بتوجيههم إلى طلب «الروح» من «الشرق». وهكذا يلاحظ لوكوف أنها: «لمفارقة عجيبة أن نرى، أنه في الوقت الذي كان فيه المثقفون الحضريون ينهلون من الثقافة اليونانية ـ العربية ويأخذون منها خميرة الفكر ومناهج التفكير التي ستطبع الغرب وستشكل قوته، أعني بذلك وضوح الاستدلال، والحرص على التزام الدقة العلمية، وتَسَانُدَ العقل والإيمان، في هذا الوقت نرى الروحانية الرهبانية تطالب، في قلب الغرب، بالعودة إلى صوفية الشرق. إنها لحظة تاريخية حاسمة تلك التي عمل فيها مثقفو المدن [أي في مقابل رجال الدين في الأديرة] على إبعاد الغرب من سراب آسيا أخرى وأفريقيا أخرى، سراب غابة التصوف وصحرائه».

«المثقفون في العصر الوسيط» الأوروبي... ظهروا من خلال الاتصال بالعرب، الاتصال التجاري **أولاً**، الذي كان وراء نشأة المدن وترعرعها، والاتصال الفكري **ثانياً** الذي كان وراء يقظة العقل الأوروبي وتفتحه. إن الحركة العلمية التي شهدتها مدن أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي (حركة الترجمة وقيام الجامعات والانكباب على دراسة العلوم والفلسفة العربية/ اليونانية) كانت هي «الرحم الذي تمخض عن المثقفين في أوروبا...»، ذلك ما يقرره لوكوف في كتابه الذي صدر كما قلنا في الخمسينيات والذي صار منذ ذلك الوقت مرجعية لكل باحث في تاريخ الثقافة والمثقفين في أوروبا العصور الوسطى، ولعل آخرهم، وليس الأخير، آلان دي ليبيرا الذي صدر له مؤخراً كتاب بعنوان **التفكير في العصر الوسيط**، أكد فيه هو الآخر على أهمية الدور الذي كان لـ «التراث المنسي»، التراث العربي المترجم إلى اللاتينية، في ظهور فئة «المثقفين» في أوروبا العصر الوسيط. وإذا كان دي ليبيرا يحذو حذو لوكوف، فإنه يكمله ويحاول تجاوزه بإلقائه الضوء على دور «الفلاسفة» الذين تمكنوا من اختراق أسوار الجامعات والتحوّل إلى «مثقفين» يخاطبون الجمهور ويتكلمون في قضايا سياسية بخطاب فلسفي مستعار من العرب ومن ابن رشد خاصة. إنها **«الرشدية اللاتينية»** التي يبرزها دي ليبيرا كخطاب لـ **«المثقفين الجدد»** الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

والسؤال المركزي الذي يطرحه دي ليبيرا في هذا الصدد هو التالي: كيف تحول «الفلاسفة»، الذين كانوا أساتذة في الجامعات لتكوين الموظفين، من «مثقفين عضويين» يخدمون أجهزة السلطة، كيف تحول هؤلاء إلى فلاسفة «متكلمين» يخاطبون الجمهور ويصارعون الفكر الرسمي، فكر الكنيسة؟

إن هذا السؤال يكتسي أهمية بالغة في نظر دي ليبيرا. ذلك لأن تحرر الفلسفة من المهنة (مهنة الأستاذية بين جدران الجامعات) هو في نظره: «العلامة التي تشير إلى اللحظة الحقيقية لميلاد المثقفين». وإذن: «فإذا كان بعض المثقفين العضويين في العصر الوسيط قد توجهوا بالكلام إلى الجمهور فإنه من الضروري أن نحاول فهم كيف تمكنوا من ذلك، كيف توصلوا، على عكس ما كان منتظراً، إلى تنظيم تعليم قادر على أن يجلب إليه جمهوراً من المستمعين من خارج الجامعات؟». وإذا نحن أردنا أن نستعمل مصطلحاً عربياً إسلامياً أمكننا التعبير عن الإشكال الذي يطرحه دي ليبيرا بالصيغة التالية: كيف أمكن لفلاسفة أوروبا القرن الثاني عشر الذين كانوا يعملون في الجامعات كأساتذة موظفين، كمثقفين عضويين، مهمتهم تكوين خدام الدولة ومجال نشاطهم محصور بين جدران الجامعات... كيف أمكن أن يخترقوا الحدود المادية والمعنوية لجامعاتهم ليتحولوا إلى «متكلمين»، أصحاب مقالات، يخاطبون عموم الناس؟

يجيب دي ليبيرا قائلاً: إن هذا الخطاب الفلسفي/الكلامي «لم يولد من تلقاء نفسه، بل لقد تعلمه أصحابه واستضمروه واستوعبوه، انطلاقاً من مصادر محددة معروفة هي ذلك التصور للحياة الفلسفية الذي صاغه فلاسفة بلاد الإسلام، الورثة الأوائل للفلسفة اليونانية في القرون الوسطى. إن اقتباس المثل الأعلى الفلسفي العربي مع مقدماته الكوسمولوجية والفلكية والسيكولوجية والأخلاقية قد ساعد على نشر الفلسفة خارج الجامعة. **لقد تمكن النموذج العربي الإسلامي لـ «الفيلسوف» من أن يفرض نفسه على قسم من المجتمع المسيحي بواسطة فلاسفة جامعيين، لأنه نموذج تشكل في عالم بدون جامعات، ولأنه أيضاً نموذج يجعل الدراسة تتوج بالحكمة ويعد بالاستمتاع بتجربة ثقافية خالصة [أي بلذة عقلية]، عند آخر مراحل اكتساب المعرفة»**.

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتتبع مع دي ليبيرا التأثير الذي كان للفلاسفة العرب في ظهور المثقفين الجدد، أو الفلاسفة المتكلمين، الذين عرفوا بـ «الرشديين اللاتين». فلنقتصر، إذن، على الإشارة إلى الطريقة التي وظف بها هؤلاء الفلاسفة نظرية ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة. لقد عمد ابن رشد، بعد المشاكل التي أثارتها محاولة الفارابي وابن سينا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين،

وهي المحاولة التي بدت للغزالي متهافتة فتصدى لنقضها وبيان بطلان نتائجها ـ عمد ابن رشد إذن إلى تصحيح الوضع، فبيّن كيف أن الدين بناء مستقل بنفسه له أصوله الخاصة، وأن الفلسفة كذلك بناء مستقل بنفسه لها هي الأخرى مقدماتها الخاصة، وأن التقاء البناءين وتآخيهما وتكاملهما أمور يجب أن تلتمس، لا في الأصول ولا في البناءين، بل في الغاية والهدف، من حيث إن كلاً منهما إنما يرمي في نهاية المطاف إلى تحقيق الفضيلة. . .

هذا النوع من الفصل بين الدين والفلسفة تلقفه الرشديون اللاتين وقرأوه على ضوء مشاكل الثقافة المسيحية فقالوا بـ «نظرية الحقيقتين» ونسبوها إلى ابن رشد: الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية، وأنه يجب الأخذ بهما معاً حتى ولو تعارضتا، وفي هذه الحالة يجب القول: «هذه هي النتائج التي يقودني إليها عقلي باعتباري فيلسوفاً، ولكن بما أن الله لا يمكن أن يكذب، فإني أسلم بالحقيقة التي كشفها لنا بالوحي وأتمسك بها بواسطة الإيمان». وواضح أن هذا النوع من التوظيف لنظرية ابن رشد في علاقة الدين بالفلسفة كان الهدف منه إثبات سلطة العقل مستقلة عن سلطة الكنيسة ونداً لها، الشيء الذي يعني إعطاء الفلاسفة نفس الشرعية التي لرجال الدين. وهكذا يتحول الفصل الرشدي، العربي الإسلامي، بين الدين والفلسفة إلى فصل «رشدي» لاتيني بين الكنيسة والفلسفة، الشيء الذي مهد الطريق إلى المناداة بالفصل بين الكنيسة والدولة، إلى اللائكية، وهو ما لم يكن يخطر ببال ابن رشد قط، ابن رشد العربي الإسلامي الذي لم يقل بـ «حقيقتين» وإنما قال بحقيقة واحدة تقررها الفلسفة بخطابها البرهاني ويقررها الدين بخطابه البياني، ابن رشد الذي وضع قانوناً لتأويل الخطاب البياني عندما يتعارض ظاهرياً مع الخطاب البرهاني واشترط أن لا يتجاوز التأويل حدود التجوز كما يمارس في اللسان العربي[1].

رابعاً: المثقف والفردية

وبعد فلربما يأخذ القارئ علينا أننا أطلنا في الحديث عن «المثقفين» في الحضارة الأوروبية، الحديثة والوسيطية، وأننا بذلك نكون قد ابتعدنا عن موضوعنا: «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية». غير أن هذا المأخذ سيصبح

(١) انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، و**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

غير ذي موضوع إذا تنبه القارئ إلى أننا إنما ابتدأنا من حيث كان يمكن أن ننتهي. إن إبراز دور المثقفين العرب القدامى في ظهور المثقفين في الحضارة الأوروبية جزء من صميم موضوعنا، وقد فضلنا الابتداء به، لا من أجل التباهي أو تأكيد الذات، بل لغرض استراتيجي يتعلق بالمنهج.

يتعلق الأمر هنا فعلاً باستراتيجية معينة لتطويق الموضوع والإمساك بتلابيبه. لقد كان يمكن أن نشرع في الحديث عن «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية فنذكر العلماء والفقهاء والأدباء والمؤرخين... الخ، ونبحث في وضعياتهم وأدوارهم... الخ، وقد يمتد بنا الحديث إلى «فقهاء السلاطين وكتابهم»... وسنكون بذلك قد استقصينا أصناف أهل العلم والمعرفة والأدب، فما الحاجة بعدئذ إلى إضافة مقولة تصنيفية جديدة؟ إننا لو فعلنا ذلك لكنا قد أهملنا حجر الزاوية في موضوعنا، بل صلبه وجوهره. لقد فضلنا إذن الانطلاق في بحثنا من تحديد مقولة «المثقفون» كما تستعمل الآن في خطابنا العربي المعاصر، وذلك بالرجوع إلى مرجعيتها الأصلية، إلى «مسقط» رأسها (حادثة دريفوس). ولما كانت هذه المقولة قد استعملت وتستعمل الآن في مرجعيتها الأصلية (اللغة الفرنسية) استعمالاً ارتدادياً نقلها إلى القرن الثاني عشر الميلادي الذي شهد ميلاد فئة «المثقفين» في أوروبا من خلال الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية والاقتباس منها، فلقد وجدنا من الضروري ومن المفيد الوقوف على المعنى الذي من أجله سمّي أولئك «المثقفون» بهذا الاسم.

وهكذا أمكننا أن نبرز كيف أن ظاهرة «المثقفين» في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى قد ارتبطت تاريخياً بثلاثة معطيات رئيسية:

١ ـ معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في أوروبا نتيجة الاتصال مع الحضارة العربية الإسلامية.

٢ ـ معطى ثقافي ويتمثل خاصة في ترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى اللاتينية.

٣ ـ معطى مهني، وقوامه ظهور فئة تمتهن العمل الفكري وتعيش منه. ويتعلق الأمر بأساتذة الجامعات أساساً.

وهكذا نجد أنفسنا أمام النتيجة التالية التي يفرضها علينا التاريخ الأوروبي نفسه، وهي أن ظاهرة «المثقفين» في العالم العربي المعاصر، إذا كانت ترجع إلى

الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطية نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية الإسلامية. وهذا يعني أن البحث في «تاريخ» هذه الظاهرة في أوروبا هو الطريق الملكية التي تقود إلى الظاهرة نفسها في الحضارة العربية، الطريق الذي يفرضه المنهج العلمي الذي هو منهج ارتدادي أساساً، يذهب من الظاهرة كما هي الآن إلى أصولها وعوامل كونها. وبعبارة أخرى ينطلق المنهج العلمي دوماً من النتائج إلى مقدماتها وأسبابها، وقد يستمر البحث الارتدادي فينظر إلى هذه المقدمات كنتائج لمقدمات سابقة... بهذا المنهج الارتدادي إذن صرنا الآن أمام حقيقة تاريخية تفرض نفسها هي أن **المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية**. من هذه النتيجة سننطلق إذن في البحث داخل معطيات الحضارة العربية الإسلامية عن أولئك الذين يصحّ أن يطلق عليهم اسم: «المثقفون»، أعني أولئك الذين تنطبق عليهم التحديدات التي ذكرنا، سواء منها التحديدات النظرية العامة التي دشنا بها هذا القول، أو التحديدات التاريخية الخاصة بمثقفي القرن الثاني عشر الميلادي في أوروبا.

سننتقل إذن إلى المرجعية العربية الإسلامية ناقلين معنا جميع النتائج التي حصلنا عليها من المرجعية الأوروبية، ولكن لا بوصفها قوالب جاهزة أو موجهات نظرية ثابتة جامدة، بل باعتبارها فقط خبرة أو لياقة فكرية، تمكننا من أن نرى ما لم يكن من الممكن أن نراه قبل اكتسابها. إننا الآن نرى بوضوح تام إنه إذا كان ثمة فئة من العاملين بفكرهم في الحضارة العربية الإسلامية تنطبق عليها، أكثر من غيرها، مقولة: «المثقفون» فهي بكل تأكيد الفئة التي تحمل اسم: **«المتكلمون والفلاسفة»**. لقد توصلنا إلى هذه النتيجة عبر منهج ارتدادي انتقلنا فيه من: «مابعد» (الأوروبي) إلى «ماقبل» (الإسلامي)، وكان مجال بحثنا يقع خارج موضوعنا، وسيكون علينا الآن أن نصل إلى النتيجة نفسها بالمنهج التاريخي الذي تتم الحركة فيه من «ماقبل» (أي المقدمات) إلى «مابعد» (أي النتائج)، وهنا سيكون مجال بحثنا ـ بالضرورة ـ داخل موضوعنا.

من أين نبدأ؟ وأي باب من أبواب الحضارة العربية الإسلامية ينقلنا مباشرة إلى رواق «المثقفين» فيها، وإلى الأوائل منهم خاصة؟

لقد تعلمنا خلال الطريق التي سلكناها جملة أمور، منها أن المثقفين ليسوا طبقة بل هم أفراد يتحددون بوعيهم الفردي، تماماً كما تتحدد «الطبقة» بالوعي

الطبقي. وهكذا فإذا كان العمال اليدويون، أو من في معناهم، لا يشكلون طبقة إلا إذا هيمن الوعي الطبقي لديهم على الوعي الفردي فيهم، فإن المشتغلين بفكرهم، أهل العلم والمعرفة أياً كان نوعهم، لا يكونون «مثقفين» إلا إذا كان الوعي الفردي مهيمناً لديهم. المثقف إذن كائن فردي تتمثل فرديته في كونه كفرد له وعي خاص، ورأي خاص، وربما رؤية للعالم خاصة. وإذن فالباب الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق «المثقفين» داخل الحضارة العربية الإسلامية هو ذلك الباب الذي ظل فيها مغلقاً أو شبه مغلق إلى الآن: باب «الفرد» و«الفردية». فلنقتحم هذا الباب بطرح السؤال التالي: كيف يتحدد «الفرد» في الحضارة العربية الإسلامية؟ وبعبارة أخرى: ما هي شبكات التحليل التي تمكننا من الوصول إليه؟

هنا، سنجد أنفسنا مرة أخرى مضطرين إلى الرجوع إلى الحضارة الأوروبية لأن لفظ «فرد» كما يجري استعماله الآن في الخطاب العربي المعاصر محمل بدلالات لم تكن له في ثقافتنا العربية، إنه ترجمة لكلمة «individu» التي تعني في الخطاب السياسي الاجتماعي السيكولوجي الأوروبي المعاصر: «الموجود البشري بوصفه كائناً متميزاً عن الآخرين، ويقال في الغالب في مقابل المجتمع والدولة». وإذن فـ«الفرد» في الخطاب الأوروبي ـ وبالتبعية في الخطاب العربي المعاصر ـ مقولة يتحدد معناها من خلال كونها المقابل/الضد لمقولتي «المجتمع» و«الدولة». ومن هنا عبارة «الفرد والمجتمع» في الخطاب السوسيولوجي، وتتحول إلى «المواطن والدولة» في الخطاب السياسي الحديث والمعاصر. وتلك معانٍ ودلالات كانت غائبة تماماً عن مجال الحضارة العربية الإسلامية، فغابت كذلك عن معاجم اللغة العربية التي لا تعطينا عن «الفرد» إلا دلالات عددية خالية من أية حمولة اجتماعية أو سياسية. وهكذا نقرأ في **لسان العرب** لابن منظور، أكبر وأوسع معاجم اللغة العربية، نقرأ في مادة «فرد» ما يلي: «الفرد: الله تعالى. الفرد: الواحد الذي لا نظير له. الفرد: الوتر. الفرد: نصف الزوج. الفرد: ثور الوحش. الفرد من الإبل: المتنحية جانباً في المرعى والمشرب. الفرد: ما كان وحده...» وليس هناك قط أية إشارة إلى «المجتمع» كطرف يتحدد به الفرد، لأن لفظ «مجتمع» في اللغة العربية المعجمية لا يحمل ما نفهمه منه اليوم من دلالات سوسيولوجية وسياسية. فـ«المجتمع» في الاستعمال العربي القديم هو إما اسم مكان أو اسم زمان من «جمع» (أي يشير إلى مكان الاجتماع أو زمانه)، وإما مصدر ميمي يدل على ما يدل عليه لفظ «اجتماع». إنه إذن لا يدل على ذلك «الوسط البشري» الذي يندمج فيه الفرد، والذي بوصفه مجموعة من القوى المنظمة

والتراثية، يمارس عليه تأثيراً والمعبر عنه بـ société (أي المجتمع في اللغة العربية المعاصرة). ومن هنا كان الحديث عن «الفرد» في اللغات الأوروبية يدور ولا بد حول علاقته بالمجتمع، علاقة التأثير والتأثر، علاقة الاندماج والتمرد.

وواضح أن عدم استعمال لفظ «الفرد» في اللغة العربية كمقولة تتحدد دلالتها من خلال علاقتها بمقولة «المجتمع» لا يعني أن الحضارة العربية لم يكن فيها أفراد. كلا، إن الناس الذين بنوها وكانوا أهلها كانوا أفراداً من بني البشر. ولكن الاختلاف بين وضعية «الفرد» اليوم في المجتمع الحديث وبينه في الحضارة العربية الإسلامية والحضارات القديمة المماثلة لها هو أن الطرف «الآخر» الذي كان يتحدد به كمقولة لم يكن «المجتمع» ولا «الدولة» بل كان شيئاً آخر. وبعبارة أوضح إن شبكات التحليل التي بإمكانها أن تجعلنا نمسك بـ «الفرد»، في الحضارة العربية الإسلامية ليست هي نفسها تلك التي تمكننا من ذلك في الحضارة الأوروبية (والتي منها: المدينة، الجامعة، المجتمع، الحزب، النقابة، الدولة...). هناك شبكات خاصة سيكون علينا الآن توظيفها.

خامساً: المثقف... متكلم

سبق أن حللنا في كتاب صدر لنا منذ بضع سنوات ما عبرنا عنه بـ«المحددات البنيوية للعقل السياسي العربي»، وقد حصرناها في ثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. وهي العناصر التي تشكل، في واقع الأمر، قاعدة البنية العميقة للمجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى، البنية التي تحكم، ليس الفكر والممارسة السياسيين في هذا المجتمع وحسب، بل تؤسس أيضاً بنية المجتمع السطحية، مسرح النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وقد ميزنا في هذه البنية السطحية، هي الأخرى، بين ثلاثة عناصر أو مستويات تراتبية هي: الخليفة، الخاصة، العامة. وهاتان البنيتان، العميقة والسطحية، تميزان المجتمع العربي في القرون الوسطى، وتحددان بتفاعلهما الأطر الاجتماعية للانتماء التي هي في نفس الوقت: الشبكات التي يجب أن تحلل عبرها جميع العلاقات التي تشكل نسيج المجتمع العربي، ومن جملتها علاقة «الفرد» بـ «المجتمع».

وبالرجوع إلى عناصر البنيتين مجتمعة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة، الخليفة، الخاصة، العامة)، وبالنظر إليها بوصفها تشكل أزواجاً تقابلية، أي شبكات للتحليل، يتضح أن «الفرد» في المجتمع العربي الإسلامي كان يتحدد عبر

الشبكات/الأزواج الخمس التالية: الراعي/الرعية، الخاصة/العامة، العطاء/الخراج (أي الغنيمة)، العقيدة/القبيلة، ثم البدو/الحضر. وهكذا ف «الفرد» في المجتمع العربي كان يتأطر ويتحدد ضمن أطر الانتماء الخمس السالفة، فهو: ١ ـ أحد أفراد الرعية. ٢ ـ ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة. ٣ ـ يأخذ العطاء أو يدفع الخراج. ٤ـ تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة. ٥ ـ يعيش في البادية أو في الحاضرة. ومعنى ذلك أن «الفرد» في الحضارة العربية الاسلامية لم يكن يدخل في علاقة مع «المجتمع» بوصفه كلاً واحداً، لأن هذا الأخير لم يكن يعلو على مكوناته الخمس المذكورة، بل كانت كل واحدة منها تقوم مقامه، بحسب الظروف والأحوال، فتنوب عنه في التأثير في الفرد وتتلقى التأثير منه (كثر الكلام في السنين الأخيرة عن ضرورة قيام «علم اجتماع عربي» واعتقد أنه من هنا يجب أن يبدأ علماء الاجتماع العرب).

والآن، وقد حصرنا الأطر الاجتماعية للانتماء، التي تحدد وضعية الفرد في المجتمع العربي، يمكننا أن ننتقل إلى «المثقف» الذي تشكل فرديته، كما بيّنا، أولى خصائصه ومميزاته. لنتساءل إذن: أين كان يقع «المثقف» ضمن هذه الأطر، أو الشبكات الخمس؟

واضح أنه:

١ ـ كان ينتمي إلى الرعية، (فالخليفة والحاكم والقاضي والكاتب... لا يدخلون في مقولة «المثقفين» حتى ولو كانوا أهل علم ومعرفة).

٢ ـ وبما أن ثقافته، أي مهنته الفكرية/الكلامية تمنحه امتيازاً وسلطة وجاهاً (إذ هو يستقطب مستمعين وجمهوراً وأتباعاً) فهو من الخاصة.

٣ ـ وبما أنه يعمل بفكره في الغالب، فهو يعيش من العطاء (أجراً أو/هبة) وبالتالي لا يدفع خراجاً.

٤ ـ وبما أن سلاحه هو فكره ولسانه، فهو بـ «العقيدة» يحتمي وبالرأي يتمسك (وليس بالقبيلة التي قد يعلو عليها، هذا إذ لم يكن غير ذي قبيلة أصلاً كأن يكون من «الموالي» ومن في معناهم).

٥ ـ وأخيراً، وبما أنه صاحب علم ومعرفة فهو من الحضر، لا من البادية، لأن «العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة» كما يقول ابن خلدون.

وإذا كانت هذه التحديدات تنطبق على غالبية أهل العلم والمعرفة من فقهاء ومحدثين ونحاة ومؤرخين. . . الخ. فإن المثقف يتميز منهم جميعاً بكونه لا يتخذ من «العقيدة» مجرد إطار للانتماء والاحتماء، بل هو يمارس فرديته فيها وعليها فيحولها إلى «رأي» له، به يتميز، وبه يعرف. وبعبارة أخرى إنه يمارس «العقيدة» لا كمجرد اعتقاد، بل أيضاً كرأي وتعبير عن هذا الرأي: إنه بذلك يتحول إلى متكلم وصاحب مقالة، وأكثر من ذلك يتجه بكلامه ومقالته إلى الجمهور (أي المستمع) ويتخذ من الأطر الاجتماعية التي تؤطر هذا الجمهور موضوعاً لكلامه: يتكلم في علاقة الراعي بالرعية، وفي علاقة «الخاصة» بالخليفة من جهة، وبالرعية من جهة أخرى. وقد يتكلم في الخراج والعطاء وفي القبيلة والغنيمة، ولكنه في كل ذلك يتكلم عبر «العقيدة» وخطابها وأحكامها. وبعبارة أخرى هو يمارس الثقافة (والسياسة جزء منها)، بتوسط «العقيدة»: يوظف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها.

هذه تعميمات تحتاج إلى بيان، فلنلتمس الوضوح لها من معطيات التاريخ، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. لنرجع إذن إلى معطيات هذه الحضارة ولنتساءل متى بدأ فيها «الكلام» وكيف تطور، «الكلام» بوصفه العنصر الجوهري المكون لهوية «المثقف» كما بيّنا؟

من الحقائق التي يعرضها علينا تاريخ الفكر البشري، بما في ذلك تاريخ العلم، أن الناس يبدأون في ممارسة فن من القول أو نوع من المعرفة قبل أن يسموه ويقنّنوه، تماماً مثلما تكلموا اللغة قبل وضع قواعد لها. إن إعطاء اسم لجملة من المعارف يأتي دائماً في مرحلة لاحقة عندما تصبح تلك المعارف في حاجة إلى تبويب وتنظيم، وقابلة للتقعيد والترسيم. و«علم الكلام» في الحضارة العربية الإسلامية شأنه هذا الشأن. لقد «تكلم» الناس وخاضوا في «الكلام» قبل أن يطلقوا على جملة المسائل التي صارت موضوعاً لنوع خاص من الخطاب اسم «علم الكلام». وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق متى ظهر اصطلاح «علم الكلام» فإن ما يورده الشهرستاني في هذا الصدد يبرز طول المسافة الزمنية التي تفصل بين ابتداء «الكلام»، كممارسة، وبين ظهور مصطلح «علم الكلام».

أما ابتداء ممارسة «الكلام» و«التكلم»، في التاريخ العربي الإسلامي، فيربطه الشهرستاني، كما فعل أبو الحسن الأشعري من قبله بظهور **الخلاف**. وهكذا، فبعد أن يسرد أهم الموضوعات التي وقع حولها «خلاف» في الرأي زمن النبي والخلفاء

الراشدين - وقد كان خلافاً «ظرفياً» لم يكن له ما بعده - انتهى إلى عهد علي بن أبي طالب الذي يقول عنه إنه «انقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني الاختلاف في الأصول». أما الاختلاف في الإمامة، وهو «أعظم خلاف بين الأمة»، فقد انحصر كما يقول في تيارين كبيرين: تيار يقول إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار (وهو رأي من سيعرفون بأهل السنّة) وتيار يقول بأنها تثبت بالنص والتعيين (وهو رأي من سيعرفون بالشيعة). أما الاختلاف في «الأصول» فيحدد الشهرستاني تاريخ ابتدائه بـ «آخر أيام الصحابة» (أي ما يطابق عهد عبد الملك ابن مروان، على وجه التقريب)، ويربطه بظهور «بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر [قدرة الإنسان] وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر» (القضاء والقدر)، ثم بعد أن يوجز تطور هذا الخلاف مع المعتزلة خاصة يضيف قائلاً: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام».

يضعنا هذا النص مباشرة في قلب موضوعنا. لقد انتهينا من البحث في ظهور «المثقفين» في الحضارة الأوروبية إلى أن نسبهم الفكري والمنهجي يرجع إلى المتكلمين والفلاسفة في الإسلام. وها هو الشهرستاني يضعنا أمام بداية «الكلام» وبداية «الفلسفة» انطلاقاً من التأريخ لـ «الخلاف» في الإسلام... **والحق أن ظهور «المثقف» لا يمكن أن يتم إلا بظهور «الخلاف»**، ظهور الآراء المتعددة المتنوعة المختلفة. لقد ظهر «الكلام» مع ظهور «الخلاف»، وعندما تبلورت قضاياه وتحددت وصار التكلم فيها بمنهج وفي إطار مذهب نضجت فيه «المقالات» فارتفع إلى مستوى «العلم»، أي أصبح قابلاً للتصنيف والتبويب، والعرض المنظم، وقد صادف ذلك ترجمة فلسفة اليونان وعلومهم فتزامن نضج «مقالات المتكلمين» مع بداية انتشار «أقاويل الفلاسفة»، فقام جيل من المثقفين «الجدد» هو جيل المتكلمين الفلاسفة، والفلاسفة المتكلمين، ليحل محل الجيل القديم أصحاب الرأي و«المقالات». لقد ظهر الجيل الأول نتيجة انفصال «العقيدة» عن «القبيلة»، وظهر الجيل الثاني نتيجة اصطدام «العقيدة» الدينية الإسلامية مع «العقيدة» العقلية، اليونانية... وفي الفقرات التالية نصوص مرشدة وبيانات عامة.

سادساً: ظهور المثقفين في الإسلام

كانت الجماعة الإسلامية الأولى زمن النبي وعلى عهد الخلفاء الراشدين، وإلى أواخر عهد عثمان، أشبه ما تكون بخلية واحدة لا انقسام فيها. وعندما استفحل

الخلاف بين عثمان ومعارضيه بدأ الانقسام، وكان من أهم مظاهر الانقسام، هذه الظاهرة التي سجلها أبو بكر بن العربي الفقيه المتكلم الأشعري الأندلسي بقوله:

«كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً، والأمراء آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور ولم ينتظم حال الجمهور...».

«كان الأمراء... هم العلماء»: كان الصحابة أمراء وعلماء في نفس الوقت، يحكمون بالشرع ويشرعون للحكم. ثم حصل خلاف حول الحكم فاستأثر الأمراء بالسلطة وتمسك العلماء بالرأي. حصل استبداد بـ «الأمر» أدى إلى استقلال «الرأي»، فانفصل العلم والثقافة عن السياسة، وبدأت فئة «المثقفين» الأوائل في الإسلام بالظهور.

١ ـ حدث ذلك أول ما حدث عندما عادت جماعة من المجاهدين من الغزو إلى المدينة، بعد مقتل عثمان، ووجدوا الخلاف قد استشرى والصراع قد احتدم: فريق مع عثمان وقبيله وفريق مع علي وأشياعه. وبما أنهم لم ينخرطوا في الصراع من أوله، ولا كانت لهم مصلحة فيه، فقد احتكموا إلى عقولهم فشكوا في الأمر، إذ لم يتبين لهم المصيب من المخطئ، وقرروا الامتناع عن الانخراط في النزاع، وانصرفوا عن ساحة «الأمراء» التي تمارس فيها السياسة بالقبيلة ومن خلالها، ليدشنوا لأنفسهم مجالاً جديداً تمارس فيه السياسة بالرأي والكلام. يقول ابن عساكر عن هؤلاء: «إنهم الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف، قالوا: إنا تركناكم وأمركم واحد وليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول كان علي أولى بالحق، وأصحابه كلهم ثقة وعندنا مصدق. فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما».

«نرجئ أمرهما إلى الله»: أي لا ننحاز لا لمعاوية ولا لعلي، لا نتخذ موقفاً عملياً، لا نخضع لتأثير القبيلة ولا لمفعول الغنيمة... موقف سياسي، نعم. ولكنه موقف فكري كذلك وبالدرجة الأولى. ذلك أن هؤلاء قد وجدوا أنفسهم، لا أمام صراع سياسي قبلي مجرد، بل أمام صراع يتم باسم الدين وفي إطاره، ذلك لأن الانحياز إلى أحد المتصارعين، علي أو عثمان، يعني القتال معه ضد الآخر.

وهذا يقتضي من الناحية الدينية تكفير الآخر وإلا لما جاز قتال. وتكفير علي أو معاوية ليس بالأمر السهل، ولذلك «شكوا» أي توقفوا عن الحكم. ومن هذا «الشك» في أي المتصارعين مؤمن حقاً وفي أيهما كافر فعلاً، ظهرت مسألة الإيمان والكفر كمسألة تفرض نفسها كموضوع للنقاش، كموضوع لـ «الكلام». فعلاً، من **هنا بدأ «الكلام» في الإسلام**... ورواية ابن عساكر هذه لا شيء يدعو إلى الشك في مضمونها، فهي ليست يتيمة، بل تشهد لها روايات تتحدث عن اتخاذ كثير من الصحابة موقفاً مماثلاً: رفض الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية، والتوقف والشك. وكان عبد الله بن عمر بن الخطاب ممن اشتهر بهذا الموقف، إذ تُروى عنه في هذا الشأن أقوال مأثورة. ومن التصريحات التي تطرح بوضوح مسألة الإيمان والكفر، بصدد هذه القضية، ما يروى من أن سعد بن أبي وقاص كان يقول في الفتنة: «لا أقاتل حتى تأتوني بسيف له عينان ولسان وشفتان، فيقول هذا مؤمن وهذا كافر». وقد وُصف هذا الموقف بـ «الإرجاء» تارة، وبـ «الاعتزال» تارة أخرى. ويتحدث ابن سعد في طبقاته عن رجال كثيرين اتخذوا موقف «الإرجاء» و«اعتزلوا» الفتنة، ومنهم من كان يروي أحاديث عن النبي تدعو إلى «اعتزال» الفتن، وهي كثيرة.

٢ ـ وحدث ذلك مرة ثانية ـ أعني ظهور «المثقفين» في الإسلام ـ عندما تنازل الحسن بن علي بن أبي طالب لمعاوية بن أبي سفيان، بعد أن كان قد خرج لقتاله، وانهزم. ذلك أن جماعة من أصحاب علي لم يستسيغوا هذا التنازل الذي بدوره يثير «الشك»: فإذا كان معاوية قد اغتصب الحكم وكان الحسن قد خلف أباه وهو يعتقد أن الحق معه فما الذي تغير؟ لقد كان معاوية في نظر أصحاب علي مغتصباً للحكم، تسبب في مقتل آلاف المسلمين، وهو إن لم يكن في مرتبة الكافر، لكونه لم يصرح بالكفر، فإنه قد ارتكب الكبائر بخروجه على الإمام الشرعي بالسلاح وتسببه في مقتل آلاف المؤمنين. كيف يجوز التنازل له؟ وما حكم الشرع في مرتكبي الكبائر؟ سؤال دفع جماعة من أصحاب علي إلى «الشك»، والشك كلام وجدل في الذهن، فقرروا اعتزال الصراع والانصراف إلى البحث عن الحقيقة التي تجلو هذا الشك. كانت تلك هي المناسبة الثانية التي تمّ فيها «الاعتزال»، وهي المناسبة التي يتخذ منها أبو الحسين المالطي يوم ميلاد فرقة «المعتزلة». يقول عند تعرضه لآراء رجال هذه الفرقة: «... وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم... وسموا أنفسهم معتزلة، وذلك

عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة». وواضح أن اشتغالهم بـ «العلم والعبادة» لا يعني الإمساك عن الاهتمام بالشؤون العامة وقضايا الساعة، بل بالعكس لقد ارتفعوا بالسياسة من ساحة الصراع والحرب إلى ساحة النظر والكلام، فدشنوا بذلك مدرسة فكرية كان لها شأن كبير في الثقافة العربية: مدرسة المعتزلة.

٣ ـ وحدث ذلك، للمرة الثالثة، في مناسبة تعتبر بمثابة شهادة الميلاد الرسمية لهذه المدرسة، مدرسة «أرباب الكلام» هؤلاء، وهي في الحقيقة مناسبة تسجل، لا مرحلة الميلاد، بل مرحلة «البلوغ» والنضج. . . يحكي الشهرستاني أنه: «دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من أركان الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء وكان من المواظبين على مجلس الحسن: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن»، ثم تضيف الرواية: وسموا بذلك: معتزلة.

تلك هي المناسبات التي حفظها لنا التاريخ لتكون شاهداً على ميلاد هذا الجيل الأول من «المثقفين» العرب المسلمين الذين اعتزلوا الفتنة والاقتتال وتوقفوا عن مناصرة هذا الطرف أو ذاك (علي، معاوية، الخوارج) ولكن، لا ليدخلوا بيوتهم ويلزموا حياداً سلبياً غير مبالين بواقع الأمة ومصيرها، بل بالعكس لقد رأوا وفهموا أن الحرب بين علي ومعاوية، وبين علي والخوارج، وبين هؤلاء وبني أمية، لم تكن حرباً نظيفة، لم تكن جهاداً في سبيل الله، بل لقد رأوا فيها حرباً غير مشروعة تحركها القبيلة من أجل الغنيمة، ويذكيها التطرف في القول والغلو في الدين وتكفير كل طرف الطرف الآخر.

ومما يجدر تأكيده هنا أن هؤلاء «المتكلمين» من العلماء في ذلك الوقت، في النصف الثاني من العصر الأموي خاصة، لم يكونوا يشكلون أحزاباً سياسية كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين المعاصرين. إن الأحزاب السياسية في ذلك الوقت

ـ إذا كان لا بد من استعمال هذا الاصطلاح ـ كانت ثلاثة، لا غير: حزب بني أمية الحاكمين، وحزب الخوارج المعارضين الثائرين، وحزب الشيعة الذين كانوا يخلدون إلى السكينة تارة و«يخرجون» على الحكام تارة أخرى. أما هؤلاء «المثقفون» فلم يكونوا مناصرين لأي حزب من هذه الأحزاب، بل كانوا معارضين لها، لا بوصفهم حزباً، بل كأفراد، كمتكلمين... لقد كان كل واحد منهم صاحب رأي ومقالة، قد يلتقي بعضهم في فكرة أو فكرتين، وقد يختلفون فقط في طريقة عرضهم لآرائهم والدفاع عنها. بعضهم كان يذهب مع المنطلق العقلاني المتسامح الذي انطلق منه إلى نهايته مما يجعل آراءه تبدو وكأنها «متحررة» أكثر من اللازم، وبعضهم كان ينظر إلى النتائج التي قد يؤدي إليها ذلك المنطلق، إذا فهمت مقطوعة عن أصولها، ولذلك يقف بها عند حدود معينة فتبدو آراؤه لذلك في ثوب «محافظ». أما تصنيفهم إلى «أهل الحديث» و«أصحاب الرأي» فهو تصنيف متأخر تمّ في عصور تالية ويجب أن يؤخذ بمرونة كبيرة. ذلك لأن الواحد منهم قد يفضل «الحديث» في مجال (كالفقه)، ولكنه يعتمد «الرأي» في مجال آخر (التأويل السياسي للعقيدة: الكلام)، وهناك من فعل العكس، ومن بينهم من فضل أن يكون له في كل مقام مقال.

وأبعد الأمور عن الصواب في نظرنا تصنيفهم إلى فرق، ذلك لأن هذا النوع من التصنيف مصطنع تماماً في حقهم، وقد روّج له المؤلفون في «الملل والنحل» و«المقالات» و«الفرق» الذين التزموا، كمنهج لهم في التصنيف والتفريق، حديثاً موضوعاً ينص على أن أمة الإسلام ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة، فكان على كل مؤلف أن يوزع «المتكلمين» إلى هذا العدد من الفرق، يفرق خصوم المذهب الذي ينتمي إليه هو ويضفي الوحدة على فرقته ليجعلها «الفرقة الناجية». ويمكن للمرء أن يلمس مدى الضرر الذي ألحقه هذا التصنيف/التفريق بهذا الجيل الأول من المثقفين المتكلمين عندما يلاحظ مثلاً أن المؤلفين في الفرق قد فرقوا هؤلاء «المثقفين» إلى أربعة أصناف جعلوا منها ما سموه بـ «فرق المرجئة»، وهي بحسب اصطلاحهم: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة، ويجعلون هذه الأخيرة فرقاً متعددة يسمونها بأسماء أشخاص اعتبروهم رؤساء لهذه الفرق. ولم يكن هؤلاء الأشخاص، في واقع الأمر، رؤساء فرق، بل كانوا أصحاب آراء تختلف في أمور وتلتقي في أمور، قد يكون لبعضهم مؤيدون وقد لا يكون. على أن مؤلفي الفرق يضطرون، في كثير من الحرج، إلى

التخلي عن تصنيفاتهم عندما يجدون أنفسهم أمام شخصيات مرجعية لا يقبل الرأي العام السني تصنيفهم ضمن فرق لا تتطابق آراؤها مع آراء أهل السنّة، أعني الأشاعرة خصوصاً. وهكذا نجد الشهرستاني، مثلاً، يتخلى عن تصنيفاته ليذكر لائحة من «رجال الإرجاء» تضم شخصيات ذكرها بوصفها كذلك، أي بوصفها شخصيات علمية مرجعية تعلو على التصنيفات المذكورة مثل الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن جبير، ومقاتل بن سليمان، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن... تماماً مثلما فعل مع الحسن البصري عندما ذكره ضمن «القدرية» (القائلين بحرية الاختيار والمسؤولية ضداً على الجبر الأموي)، ثم شكك في أن يكون الحسن البصري قد قال بـ «القدر» حتى لا يكون قد وافق المعتزلة في مبدأ من مبادئهم. والأشاعرة ـ والشهرستاني منهم ـ هم ألد خصوم المعتزلة.

والواقع أن الإحراج الذي شعر به الشهرستاني والذي جعله يمتنع عن إدراج شخصيات يعتبرها الأشاعرة ـ الذين ينتمي إليهم ـ من مرجعياتهم، في لائحة المرجئة أو في لائحة القدرية، إحراج راجع لا إلى مواقف تلك الشخصيات المرجعية، بل إلى غياب النظرة التاريخية لدى مؤرخي الفرق عموماً. ذلك أنهم تعاملوا مع الآراء التي ظهرت في عصور سابقة بنفس المعايير التي تعاملوا بها مع خصومهم المعاصرين لهم. وهكذا فلما كان الحنابلة والأشاعرة خصوماً للمعتزلة، ولما كان المعتزلة يقولون بـ «القدر» فلقد اضطر أولئك إلى نفي «القدر» عن الحسن البصري ليحتفظوا به كاملاً في سلسلة أسلافهم، تماماً مثلما فعل المعتزلة حينما تمسكوا بنسبة القول بـ «القدر» إلى الحسن البصري ليعدّوه من طبقاتهم. ولما كان بعض من صنفهم الحنابلة والأشاعرة كـ «مرجئة» قد ذهبوا في مسألة «الإيمان» مذهباً معتدلاً متسامحاً، فظهروا «متحررين» أكثر من اللازم (قد يجر تحررهم إلى نوع من «الإباحية» إذ فهم فهماً عامياً) فقد شعروا بالإحراج عندما وجدوا أبا حنيفة يقول، مثل أولئك، بأن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان وليس من شرطه العمل (أي القيام بما أمر الشرع به والانتهاء عما نهى عنه)؛ ولذلك نجدهم يشككون في أن يكون أبو حنيفة مرجئاً ويلتمسون لرأيه في الإيمان «مخرجاً».

سابعاً: المثقفون والتسامح

لم يكن المتكلمون في العصر الأموي يشكلون حزباً ولا كانوا فرقاً، بل كانوا «مثقفين»، أي علماء متكلمين في القضايا الأساسية التي كانت تشغل الناس في عصرهم. وإذا كان «المثقفون» في أوروبا خلال العصر الوسيط قد اقترن

ظهورهم بنشأة المدن وتأسيس الجامعات والاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة، فإن هذا الجيل الأول من «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية قد ارتبط ظهوره، كما بيّنا، بظهور «الخلاف» وتحوله إلى «فتنة»، عملية وفكرية. صحيح أنهم كانوا مرتبطين بالمدن، إذ ظهروا أول الأمر في «المدينة»، ونشطوا في البصرة، وطالوا دمشق نفسها، وصحيح كذلك أنهم اتخذوا من المساجد ساحة لعرض آرائهم وتقرير مقالاتهم ونشرها بين الجمهور، ولكنهم في المقابل لم يكن للثقافات السابقة على الإسلام أي أثر لا في ظهورهم ولا في اتجاه فكرهم. لقد كانت ظروف نشأتهم ظروفاً عربية إسلامية محضاً، ظروف «الخلاف» حول الإمامة (حرب صفين، حرب الجمل، ثورات الخوارج والشيعة) وما رافق ذلك من تطرف في القول، ومن تكفير كل طرف للطرف الآخر، وهكذا جاء خطابهم خطاباً إسلامياً محضاً، يستند إلى العقل، ويحتج بالقرآن والحديث، و«يتكلم» في قضايا إسلامية محض، قضية الإيمان والكفر، وقضية مرتكب الكبيرة، وقضية الجبر والاختيار، وقضية العلم الإلهي و«خلق القرآن»... وهي قضايا كانت لها أبعاد سياسية ترتبط مباشرة بقضية الإمامة.

وكما هو الشأن في جميع القضايا التي لها أبعاد سياسية، فإن كلام هؤلاء «المثقفين» في المسائل المذكورة لم يكن خطاباً مرسلاً (غير ملتزم بقضية) ولا كان خطاباً لاهوتياً أو ميتافيزيقاً، بل كان خطاباً دينياً ذا مضمون سياسي، وكان هذا هو معنى «الكلام» في ذلك الوقت. لقد كان هناك تمييز واضح بين «الفقه» (أو العلم) وبين «الكلام»: فالفقه كان تقريراً أو استنباطاً لأحكام الشرع في العبادات والمعاملات، أما «الكلام» فكان تقريراً لرأي شخصي في قضايا الأمة والمجتمع. ولما كانت أهم قضية شغلت المجتمع والأمة في ذلك الوقت هي قضية الإمامة، فإن «الكلام» كان في حقيقته ومرماه رداً واعتراضاً واحتجاجاً على نوع التوظيف الذي يقوم به المنخرط في الفتنة. حاكماً كان أو ثائراً، للخطاب الديني. وفي الفقرة التالية أمثلة على ذلك.

إذا نحن أردنا أن نوجز مضمون الآراء والأفكار التي كان ينشرها ويدافع عنها ذلك الجيل الأول من «المثقفين» في الإسلام، الذين تصنفهم كتب الفرق إلى «مرجئة» و«قدرية»، أمكن القول إنها تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة، والتأكيد على حرية الإنسان، وبالتالي إقرار المسؤولية من جهة ثانية.

أما **التسامح** فيتجلى في تحديدهم لمعنى «الإيمان». وقد طرحت هذه المسألة

بشكل رسمي ومكثف، زمن الحرب بين علي ومعاوية، حين اعتزل الفتنة كثير من الصحابة، كما ذكرنا. إن «اعتزال» الفتنة لم يكن مساندة لمعاوية، ولا كان يعني «التوقف» عن التفكير في المشكلة، ولكنه كان يسمح برفع القضية، من مستوى الاستغلال السياسي الأموي والتطرف «الخارجي»، إلى مستوى التفكير الموضوعي الحيادي. لقد كان أولئك الذين اعتزلوا الفتنة موقنين بأن معاوية لم يكن كافراً، لا، ولا كان علي بن أبي طالب يخطر بباله أنه بمحاربته معاوية يضع نفسه موضع الكافر، بل إن كلاً منهما كان يحارب من موقع أنه على حق وأن خصمه هو المخطىء. ولكن بما أن الحرب قد ترتب عنها قتل المسلمين، وبما أن القتل معصية كبيرة، وهي إتيان لما حرّم الله (وقد حرّم القتل والزنا والسرقة وشرب الخمر وترك الصلاة وعدم صوم رمضان... الخ.) فإن مسألة «الكفر والإيمان» قد ارتبطت بمسألة «مرتكب الكبيرة» وأصبحت هذه تنوب عن تلك، وصار السؤال يطرح على الشكل التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟

لقد اكتست هذه المسألة بُعداً آخر عندما أسلمت شعوب بأكملها بواسطة الفتوحات ولم تكن تعرف لا العربية ولا الحلال والحرام، بل كانت تجهل الفرائض فلا تقوم بها وتجهل الحرام فلا تتجنبه... وبالتالي ترتكب بعض الكبائر مما كان لا بد أن يدفع إلى التساؤل: هل يطعن ذلك في إيمانها أم لا؟ وهكذا أصبح تحديد معنى «الإيمان»، انطلاقاً من موقف التسامح والمرونة وتجنب التطرف والغلو، ضرورة يمليها ليس فقط الوقوف في وجه التطرف «الخارجي» الذي يوظف الدين سلاحاً في الصراع السياسي، بل تمليها كذلك مواجهة بعض الحالات الظرفية التي رافقت انتشار الإسلام عبر الفتوحات.

من هنا إذن ظهرت تعريفات لـ «الإيمان» تميز فيه بين «التصديق»، وهو المعنى اللغوي للكلمة، وبين «العمل» أي القيام بالفرائض الدينية وتجنب المنهي عنه. وإذا كان معظم مؤرخي الفرق المتأخرين ينكرون أن يكون الإمام أبو حنيفة «مرجئاً»، بالمعنى الذي يعطيه هؤلاء لـ «الإرجاء»، أي بوصفه يتضمن عدم التقيّد بالواجبات الدينية أو على الأقل التساهل فيها، وهو تأويل فيه تعسف وتجاوز كبيرين، فإن المصادر السنية لم تستطع أن تجرد أبا حنيفة من تصوره للإيمان القائم على التسامح والمرونة وتجنب الشطط والتطرف في تعريف «المؤمن»، بل إن أبا الحسن الأشعري لا يتردد في إدراج أبي حنيفة وأصحابه كإحدى فرق «المرجئة». يقول: «والفرقة التاسعة من المرجئة: أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول

والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير». ثم يضيف: «ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه». ومعنى ذلك أنه لا يجوز تكفير أحد من المسلمين بسبب فعل ارتكبه أو فرض تركه. فالإيمان شيء، والعمل (القيام بالواجبات وترك المحرمات) شيء آخر. ولذلك كان الإيمان لا يزيد بإتيان الواجبات الدينية ولا ينقص بتركها، إذ هو مجرد الاعتقاد في الله وكتبه ورسله... وليست هناك مراتب في الاعتقاد، فالمرء إما أن يعتقد ويؤمن أو لا يعتقد. وأكثر من ذلك فليس من شرط الإيمان التصريح به، لأن محله «القلب»، وهو عبارة عن علاقة مباشرة بين المؤمن وبين الله، أما الإقرار باللسان فليس شرطاً فيه ولا جزءاً منه.

ذلك هو رأي أبي حنيفة في «الإيمان»، كما يحكيه عنه أبو الحسن الأشعري. وقد جاء في كتاب أبي حنيفة **الفقه الأكبر** قوله: «لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الإيمان». وذكر أبو الحسن الأشعري: «أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هي هذه العين [أي الخنزير المشار إليه]، فقال: مؤمن. فقال له عمر: فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا، فقال: هذا مؤمن. قال فإن قال: أعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول الله، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي، فقال: هو مؤمن». ومع أن الأمر هنا يتعلق بافتراضات وتصورات غريبة مصطنعة فإن جواب أبي حنيفة عنها ـ وهو أوعى الناس بغرابتها ـ ينسجم مع فهمه للإيمان بوصفه «المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون تفسير». وواضح أن هذه الافتراضات لا تدخل في مجال «المعرفة والإقرار» بالله وبالرسول، وإنما ترجع إلى جهل الشخص المفترض أنه يسأل وكونه «لا يدري» أموراً لا يدخل العلم بها في حقيقة الإيمان ولا يزيد إيمانه إن هو علمها. وهذا لا يعني أنه غير مطالب بمعرفتها، بل هو مطالب بمعرفة الواجبات والمحرمات وامتثال الأمر الإلهي، لكن كونه مطالباً بهذا وذاك لا يدخل في معنى الإيمان. ونستطيع أن نتفهم وجهة نظر أبي حنيفة وأبعادها العميقة إذا نحن افترضنا أنه أجاب بغير ما أجاب به، فحكم على المسؤول عن حاله في الافتراضات السابقة بالكفر بأن قال عنه: هو «غير مؤمن». إن النتيجة التي تترتب عن ذلك هي استباحة دمه. فهل يجوز أو يعقل قتل من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله... فقط لأنه يزعم «أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين» المشار إليه؟

من هذا المنطلق، إذن راح الجيل الأول من «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم لـ «الإيمان» قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم «ليبرالي»، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام، مفهوم يحكمه مبدأ يقول: «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة»: فكما أن الكافر يظل كافراً حتى ولو صلّى وصام... فكذلك المؤمن يبقى مؤمناً حتى ولو لم يصل أو يصم... ما دام ذلك غير راجع إلى إنكار لوجوب الصلاة والصوم. وواضح أن الهدف الذي يرمي إليه تقرير هذا المبدأ هو إبطال زعم الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كافر، وبالتالي إبطال زعمهم بوجوب الخروج لقتال علي ومعاوية ومن حكم بعدهما... إن مبدأ «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة» كان من دون شك أحسن وسيلة لإطفاء الفتنة بنور العقل. وأكثر من ذلك، لقد عمل القائلون بهذا المبدأ على إخراج مسألة «الكفر» من مجال الرأي الشخصي والايديولوجيا الحزبية وجعلوا منها مسألة من اختصاص الأمة ككل، وحدها: وهكذا يقول عنهم الأشعري: «كانوا لا يكفرون أحداً من المتأولين ولا يكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره» وقالوا: «إن الدار دار إيمان وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان». وقال بعضهم: «وكل معصية كبيرة أو صغيرة لم يجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يقال لصاحبها فاسق، ولكن يقال: فسق وعصى». ومعنى ذلك أنه ليست هناك قيمة ثالثة بين الإيمان والكفر، فالفسق ليس قيمة مطلقة، كالإيمان أو الكفر، بل إنما هو مجرد حالة جزئية: فالفاسق فاسق لأنه فقط أتى الفعل الفلاني، وليس فاسقاً بإطلاق.

وكان طبيعياً أن تترتب على هذا التصور العقلاني المتسامح لمعنى «الإيمان» نتائج فرعية، منها مثلاً ما يتعلق بمسألة الوعد والوعيد. وهنا أيضاً نجدهم يسلكون مسلكاً ينطلق من مبدأ أن الله جواد كريم رحيم وأن الإنسان كائن ضعيف، فقالوا: «جائز أن يخبر الحكيم الصادق تعالى بالخبر [كاخباره أنه سيعذب من ارتكب المعصية الفلانية...] ثم يستثني منه، فيكون له أن يفعل، وله أن لا يفعل، للاستثناء، ويكون صادقاً وإن لم يفعل»، مستندهم في ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[2]. هذا عن الوعيد، أما الوعد (وعد الله المتقين بالجنة مثلاً) فليس فيه استثناء لقوله تعالى: ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده﴾[3]. وذهب كثير منهم إلى القول إنه: «لو عفا الله عن عاص في القيامة، عفا عن كل مؤمن

(٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١١٦.
(٣) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية ٦.

عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو في مثل حاله». وأكثر من ذلك ذهب بعضهم إلى القول: «ليس في أهل الصلاة وعيد، وإنما الوعيد في المشركين» وأنه «لا يدخل النار أحد من أهل القبلة».

وواضح أن هذا القول الذي قصد به أصحابه، في الغالب، مواجهة ايديولوجيا التكفير «الخارجية»، يؤدي من حيث لا يقصدون إلى القبول بـ «الجبر الأموي» وتسويغه. ذلك أن أول من يستفيد من القول بأنه: «لا يدخل النار أحد من أهل القبلة» هم الأمويون بالذات... ولا شك أن واصل بن عطاء قد تنبه إلى هذا حينما قال عن «مرتكب الكبيرة» (والمعنى ينصرف في ذلك الوقت إلى الأمويين) إنه ليس مؤمناً بإطلاق، ولا كافراً بإطلاق، وإنما هو بين بين، في «منزلة بين المنزلتين». ويشرح الشهرستاني فكرة واصل بن عطاء فيقول: إن «الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً. وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار». وهكذا فالحكام الأمويون مدانون إلى أن يتوبوا، والتوبة هنا تقتضي العدول عن السياسة السابقة.

ثامناً: أجيال المثقفين في الإسلام

ونأتي الآن إلى المحور الثاني الذي دارت حوله آراء وأفكار هذا الجيل التنويري الأول من المثقفين في الإسلام، نقصد بذلك مناداتهم **بحرية الإنسان واختياره** وبالتالي تحمله مسؤولية أعماله. والواقع أن فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي قال بها واصل بن عطاء ولو أنها تندرج في محور «الإيمان»، فإن تأكيده على أن مرتكب الكبيرة، صاحب هذه المنزلة، إذا خرج من الدنيا من غير توبة، لا بد أن يدخل النار «خالداً فيها»، يجعلها ذات علاقة مباشرة بـ «القدر»، ومعناه: القول بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله بحرية واختيار، وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية أعماله. ومسألة «القدر» هذه كانت موجهة بصورة مباشرة ضد الأمويين الذين كانوا يقولون إن ما فعلوا إنما كان بسابق علم الله وبمقتضى قضائه وقدره، وبالتالي فهم مجبرون لا يتحملون مسؤولية أعمالهم ولا يدخلون النار.

ومع أن القول بـ «القدر» يرجع إلى زمن النبي والصحابة ـ فضلاً عمّا ورد

في القرآن من آيات تؤكد حرية الإنسان واختياره وتحمل مسؤولية أعماله، وفضلاً كذلك عمّا ورد في الحديث كحديث ابن عمر: «لا قدر، إنما الأمر أنف» (أي «يستأنف من غير أن يسبق به سابق قضاء وتقدير وإنما هو اختيارك ودخولك فيه»: **لسان العرب**) ـ فإن المرجعية في القول بـ «القدر» تبقى عند مؤرخي الفرق هي مجلس الحسن البصري. وفي هذا الصدد يذكر ابن قتيبة أن معبد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وقالا: «يا أبا سعيد: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى»؟ فأجاب الحسن: «كذب أعداء الله». ولقد كان من الطبيعي أن يثير تقرير الحسن البصري في مجالسه العامرة ـ وهو الشخصية العلمية الدينية المرجعية الأولى في ذلك الوقت ـ كان من الطبيعي أن يثير تقريره لحرية الإنسان في إتيان أفعاله وتأكيده على تحمّل مسؤولياته تخوف الأمويين وانزعاجهم، ولذلك نجد عبد الملك بن مروان يكتب إليه مستفسراً عن مرجعيته في القول بـ «القدر» بخطاب فيه تأنيب واستنكار. فقد ورد في رسالة عبد الملك بن مروان: «وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله من أحد ممن قد مضى، ولا نعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة، رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك... فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك، فحصّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

أجاب الحسن البصري برسالة يقول فيها إنه إذا كان الصحابة لم يتكلموا في «القدر» ولم يتجادلوا فيه فلأنه «كانوا على أمر واحد متفقين ولم يأمروا بشيء منكر»، ومن جملة المنكر أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، تلميحاً إلى قول الأمويين بأن الله يجبر الناس على أفعالهم، وهو قول يتعارض مع قوله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر. كل نفس بما كسبت رهينة﴾[٤]. ويستشهد الحسن البصري بآيات أخرى تفيد كلها «أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكنه قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا... وإنما يجازيهم بالأعمال». وإذا كان مؤرخو الفرق من أهل السنّة يشككون في أن تكون هذه الرسالة من كلام الحسن البصري ـ إذ ينسبها بعضهم إلى واصل بن عطاء ـ فإنهم يضطرون، في نهاية الأمر، أمام سيرة الحسن البصري وصراعه مع الحجاج بن يوسف، مع تواتر استنكاره لدعوى «الجبر»، يضطرون إلى الاعتراف بأن الحسن قال «بشيء من القدر» أو أنه «كان يقول به ثم رجع عنه». ولم يكن هذا «الشك»

(٤) نفس المرجع، «سورة المدثر،» الآيتان ٣٧ ـ ٣٨.

تمليه الرغبة في البحث عن الحقيقة، بل كان الهدف منه عزل الحسن البصري عن المعتزلة وفصله عنهم، خصوصاً وهم الذين ينصرف الذهن إليهم عند سماع القول بـ«القدر». والمعتزلة كانوا ألد أعداء أهل السنّة من الأشاعرة والحنابلة وغيرهم. وإذن فالمسألة كانت داخلة في الصراع المذهبي بين الفرقتين.

ومن أجل أن يصرف مؤرخو الفرق، السنيون والأشاعرة، الأنظار عن الحسن البصري في هذه المسألة يؤكدون ويلحون على أن «أول من أحدث القول بالقدر» هو معبد الجهني وأخذه عنه غيلان الدمشقي: ناشر هذا القول والمصارع من أجله. والحق أن غيلان الدمشقي كان يمثل «المثقف» التنويري بمعنى الكلمة، في ذلك الوقت. لقد كتب في «القدر» وفي القضايا السابقة الأخرى عدة كتب ورسائل انتشرت في بلاد الإسلام قاطبة وبقيت متداولة إلى القرن الثالث والرابع، ولكنها اختفت بعد أن ذاب مضمونها في مؤلفات المعتزلة الذين اتخذوا منه إحدى مرجعياتهم الأولى. فلنتوقف قليلاً عند هذه الشخصية التي كانت تمثل نموذج «المثقف» التنويري الناضج، وقد كان له اتباع سماهم مؤرخو الفرق باسمه (أي الغيلانية) كما أنه شارك «المثقفين» الذين عرضنا لآرائهم في «الإيمان» وأثر فيهم.

ليس بين أيدينا نصوص من غيلان الدمشقي سوى جملة أفكار رواها عنه مؤرخو الفرق باقتضاب كبير. ويبقى أن النص الوحيد الذي نتوفر عنه هو رسالته إلى عمر بن عبد العزيز يعظه فيها مركزاً كلامه على إقرار حرية الإنسان واختياره وتأكيد تحمله مسؤولية أعماله. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن غيلان وأصحابه قد عملوا على نشر أفكارهم التنويرية داخل البلاط الأموي نفسه وبين صفوف القبائل التي كانت ساخطة على بني أمية، فاستطاعوا أن يوحدوا صفوفها على صعيد القول بـ «القدر» ومضمونه السياسي. وهكذا تحولوا إلى «مثقفين عضويين» لقوى التغيير في أواخر العصر الأموي. وهم لم يقتصروا على الكلام في «القدر»، كما توحي بذلك تصنيفات مؤرخي الفرق الذين يتحدثون عنهم تحت اسم «القدرية»، بل لقد عملوا على نشر ايديولوجيا تنويرية متكاملة تكرس وجهة نظر عقلانية ومتحررة في كافة القضايا التي كانت مطروحة في عصرهم.

وهكذا تنقل كتب الفرق نفسها عن غيلان وأصحابه بصدد مسألة «الإيمان» أنهم كانوا يميزون بين المعرفة الفطرية بالله، وهي التي يتوصل إليها الإنسان بنفسه، وهي ليست المقصودة بـ «الإيمان» من وجهة النظر الدينية، بل «الإيمان» عندهم هو المعرفة الثانية بالله، أي المكتسبة من الرسل، وتتضمن الإقرار بالله

وبرسله وبما جاؤوا به من عنده. وهم يضيفون إلى مضمون الإيمان «ما لا يجوز في العقل أن يفعله الله»، وهم يقصدون بذلك نفي فعل الشر عن الله، لأن الله لا يجوز في العقل أن يجبر الناس على فعل شيء ويعاقبهم عليه، وإذن فالشر من عند البشر يأتونه بإرادتهم واختيارهم. أما «ما يجوز في العقل أن لا يفعله الله»، مثل أن لا يخلد العاصي في النار، فليس عندهم من الإيمان، ولكنهم يربطون ذلك بالعدل الإلهي فيقولون إن الله: «لو عفا عن عاص يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو في مثل حاله». وهذه «التسوية» بين الناس في العفو والعقاب يوم القيامة تنطوي على مضمون سياسي واضح، لأن «العدل» و«التسوية» في الآخرة يلزم عنهما العدل والتسوية بين الناس في الدنيا. ويكتسي هذا المبدأ طابعه السياسي المباشر في تقرير غيلان الدمشقي أن الإمامة «تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنّة كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة».

لنضف أخيراً مسألة أثيرت في أوساط هذا الجيل الأول من «المثقفين» العرب المسلمين كان لها شأن كبير في المراحل اللاحقة، نقصد بذلك القضية المعروفة بـ«خلق القرآن». لقد بدأ «الكلام» في هذه القضية بسيطاً بريئاً من دون خلفيات أخرى غير الرغبة في الرد على «الجبر» الأموي. ذلك أن القول بأن أفعال العباد مستقلة عن إرادتهم واختيارهم وأنها تخضع لقضاء وقدر لا راد له، يعني أنها مرتبطة بعلم الله الأزلي. إن القول بـ «الجبر» يقتضي القول بأزلية العلم الإلهي. ولما كان كلام الله ـ والقرآن كلام الله ـ تعبيراً عن علمه، فإن ذلك يعني أنه أزلي قديم كذلك. ولإبطال دعوى «الجبر» منظوراً إليها في هذا السياق، قال بعض هؤلاء «المثقفين» إن الله إنما يعلم الشيء عند حدوثه، والأوامر والنواهي الإلهية تتوجه إلى أناس لم يكونوا موجودين، فلا يمكن أن يكون الله قد توجه إليهم بالخطاب قبل أن يوجدهم. والقرآن جملة من الأوامر والنواهي تخاطب الناس وهم مخلوقون. وإذن فلا بدّ أن يكون كلام الله الذي هو القرآن مخلوقاً كذلك.

وهكذا يبدو واضحاً أن جميع آراء هؤلاء «المثقفين» المتكلمين الأوائل مرتبط بعضها ببعض ويفسر بعضها بعضاً، وهي، منظوراً إليها في ترابطها ووحدة مقاصدها، تشكل نسقاً من الأفكار يمكن وصفه بأنه ايديولوجيا تنويرية قامت في وجه ايديولوجيا الجبر من جهة، وايديولوجيا التكفير من جهة أخرى. ولقد كان لهذه الايديولوجيا التنويرية دور أساسي في تعبئة الرأي العام يومئذ لإنجاح الثورة العباسية.

من الممكن الاستمرار في التأريخ لأجيال «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية وتتبع إشكالياتهم الفكرية ومواقفهم العملية، عبر العصور. ولكننا لو رمنا القيام بهذا العمل، فإننا سنخرج عن نطاق بحث محدود لننغمر في مجال قد لا يفي كتاب واحد بما يجب أن يكتب عنه. ذلك أنه سيكون علينا، وعلى سبيل المثال فقط، الانتقال إلى الجيل الثاني من «المثقفين» العرب والمسلمين الذي قام بعملية التدوين، تدوين العلم وتبويبه، وهو جيل واسع عريض يضم فئات مختلفة:

- فئة تصدت لبناء التراث الديني الإسلامي، جمعاً وتبويباً وتأليفاً، وفي مقدمة هؤلاء جامعو الحديث والمفسرون وأصحاب المغازي، وقد قضى كثير من هؤلاء سنين طويلة في جمع «العلم» من أفواه التابعين وتابعي التابعين من «المثقفين الأئمة» الذين كانوا قد اعتزلوا الانخراط في الصراعات السياسية وفضلوا الاشتغال بـ «العلم والعبادة» كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

- وفئة تصدت لجمع التراث اللغوي الأدبي العربي وتبويبه والتأليف فيه نحواً وبلاغة وأخباراً وقصصاً، وقد قضى كثير من هؤلاء جل أعمارهم في جمع «اللغة» من أفواه الأعراب طلباً لـ «الفصيح» الذي لم تشبه شائبة الاختلاط والذي جعلوا منه، ومنه وحده، مادة المعاجم اللغوية التي صنفوها في الألفاظ والمعاني والنوادر والأخبار.

- وفئة تجندت للدفاع عن العرب والإسلام ورد هجمات «الشعوبية» والمانوية خاصة. وهذه الفئة هي التي ارتفعت بـ «الكلام» من مجرد ممارسة للسياسة بواسطة الدين (قضايا الإيمان والجبر وخلق القرآن. . .) إلى ممارسة نظرية ذات أبعاد فلسفية تمحورت حول الدفاع عن العقيدة الإسلامية، عقيدة التوحيد، أمام انبعاث العقائد القديمة من ثنوية وحشوية وتجسيم. . . الخ.

- وفئة انقطعت لدراسة «علوم الأوائل» وترجمتها والتأليف فيها، فوضعوا بذلك الأساس للنهضة العلمية التي جعلت من الحضارة العربية الإسلامية وريثة الحضارات السابقة ومرجعيةً ومهمازاً للحضارة الإنسانية المعاصرة التي عرفت ميلادها في أوروبا انطلاقاً من قاعدتين عربيتين إسلاميتين: طليطلة وصقلية، كما أشرنا إلى ذلك قبل.

وإذا نحن انتهينا من هذا الجيل، جيل التدوين والترجمة والبناء الثقافي العام،

فإنه سيكون علينا أن نتجه بأنظارنا إلى أجيال وفئات أخرى من «المثقفين العضويين» الذين سخروا ثقافتهم لخدمة هذا التيار أو ذاك من التيارات السياسية المتصارعة، سواء منهم أولئك الذين خدموا الفكر الشيعي وأهله أو الذين ناصروا أهل السنّة ومذهبهم. وهنا سنجد أنفسنا أمام فئات من نوع آخر:

ـ فئة من «الكوادر» العلمية المتشبعة بالموروث الهرمسي الهيلينيستي تجندت حول الإمام الشيعي الأكبر جعفر الصادق، وأخرى حول ابنه إسماعيل، فشيدتا قسماً كبيراً وواسعاً من الثقافة الشيعية بكل تلويناتها ومنازعها.

ـ وفئة تجندت لخدمة الدولة، فكانوا «مثقفيها العضويين» وأداة من أدوات سيطرتها: منهم متكلمون من المعتزلة، خصوصاً أيام المأمون والمعتصم والواثق، وآخرون من أهل السنّة في العصوُر اللاحقة، وبعضهم خدم الدولة بفنون من القول أخرى، من أدب وتاريخ وقصص.

ـ وفئة تحدت الدولة وايديولوجيتها «الاعتزالية»، زمن المأمون والمعتصم والواثق، وركزت بصورة خاصة على التشنيع عليها بسبب تبنيها للقول بـ «خلق القرآن»، متخذة من ذلك سلاحاً للمعارضة، غير مخفية تعاطفها مع الحركات والثورات السفيانية، ولا تبرئتها لمعاوية وإعادة الاعتبار للدولة الأموية وإنجازاتها... فتعرضت ـ هذه الفئة من الفقهاء والقضاة ـ بسبب ذلك كله لرد فعل شرس من طرف الدولة اتخذ مظاهر متعددة أبرزها ما يعرف بـ «محنة خلق القرآن» التي تعرض فيها هؤلاء «المثقفون الفقهاء» إلى حملة من محاكمة الرأي وتفتيش النوايا(٥).

ومن هؤلاء وأولئك «المثقفين العضويين» ننتقل إلى نوع آخر من «المثقفين» الذين لم ينخرطوا بصورة مباشرة في صراعات عصرهم والذين عملوا على الارتفاع بـ «الكلام» إلى مستوى فلسفي. نقصد بذلك «أئمة الكلام المعتزلي» من أبي الهذيل العلاف إلى القاضي عبد الجبار، و«أئمة الكلام الأشعري»، من مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري إلى مفلسفه فخر الدين الرازي. ولا بد أن نتعرض بعد ذلك إلى «أئمة الفلسفة» في المشرق من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا. ولا شك أننا سنلتقي طوال رحلتنا هذه بأصحاب «الأحوال والمقامات» وأصحاب

---

(٥) ستكون محنة ابن حنبل موضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الوجد والرمز و«أئمة العارفين» من فلاسفة متصوفة... وسنلاقي صعوبة كبرى في إدراج هؤلاء في زمرة «المثقفين» أو إقصائهم عنها، فلقد كان منهم من «يمتنع» عن الكلام ولا ينطق إلا رمزاً، وكان منهم من أكثر الكلام فخاض في كل شيء، وبكيفية خاصة في «تاريخ» ماقبل التاريخ وماوراءه، وكان منهم «العضوي» المتمرد المحرض للجمهور، وكان منهم «المتكل» الذي يشتغل جندياً في الظلام لخدمة الحكام ناشراً ظلام الجهل بين العامة وجميع الناس.

ولا بد أن نجد أنفسنا في لحظة من اللحظات نتابع أجيال «المثقفين» في الغرب الإسلامي ابتداءً من القيروان إلى فاس إلى الأندلس وتجربتها الثقافية الفريدة الزاخرة بأصناف عديدة من «المثقفين» من أدباء وفقهاء ولغويين ومجددين في كافة المجالات. ولا شك أننا سنقف عند ابن رشد وعصره وقفة أطول لتتشعب المسيرة بنا إلى شعبين: طريق ينتهي بنا إلى النقطة التي انطلقنا منها... إلى أوروبا ونهضتها. وطريق تصلنا، عبر معارج عصر التقليد والجمود، بالنهضة العربية الحديثة حيث سنلتقي مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، اللذين جعلا من إحياء **الكلام** جزءاً من حركتهما النهضوية: الأول بكتاب **الرد على الدهريين** والثاني بكتاب **رسالة التوحيد**. ولا شك أننا سنقف مشدوهين أمام استئنافهما لـ «كلام» الجيل الأول من «المثقفين» حول قضايا الجبر والاختيار... الخ[٦].

وإذن فمجال القول في موضوع: «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية» مجال واسع، وواسع جداً... ومع ذلك فإنه لا يجوز في نظرنا الاكتفاء هنا بهذا الاستعراض الخاطف لأجيال «المثقفين» الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية بعد الجيل الأول المؤسس الذي تعرفنا عليه بتفصيل. لنقف، إذن، بعض الوقت مع جيل آخر من نوع آخر يختلف عن الأنواع التي ذكرنا، جيل يجسم نموذج «المثقفين» الذين يستهلكون الثقافة ويروجونها ولكن من دون الارتباط بقضية بعينها... إنه جيل «المقابسات»، جيل اللامركزية الثقافية التي تعكس اللامركزية السياسية.

تاسعاً: مثقفو المقابسات

كان القرن الرابع الهجري بحق عصر اللامركزية: «عصر إمرة الأمراء»

---

(٦) ستكون نكبة ابن رشد موضوع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

و«الدول المستقلة»، عصراً خالياً من أي «مشروع» ثقافي أو سياسي للدولة ككل، فأصبحت كل إمارة، بل صار كل ذي جاه وسلطان، «يزين مجلسه» بالعلماء والكتّاب والأدباء والشعراء. فظهرت فئة من المستهلكين للثقافة الآخذين من هنا وهناك، «المتقابسين» الحريصين على «المشاركة» في كل علم والإدلاء فيه بدلو خلال المناقشات والمقابسات التي كانت تزخر بها «المجالس» الثقافية، سواء مجالس الأمراء والوزراء أو المجالس التي كان يعقدها هؤلاء «المثقفون» في بيوتهم أو في مكاتب الوراقين التي اشتغل فيها كثير منهم كنسّاخ لكسب قوتهم.

لقد كان فيهم المنطقي والمتفلسف والمتكلم والفقيه والنحوي والأديب والكاتب. وكان منهم «المشارك» في هذه الألوان من الثقافة جميعاً بنصيب. على أن «مشاركتهم» في شتى المعارف والفنون كانت خالية من أي مجهود إبداعي إلا نادراً. كانوا يتناقشون، وبعبارة أبي حيان التوحيدي «يتقابسون» في موضوعات منتزعة من المنطق والفلسفة والعلوم والكلام والفقه واللغة والأدب والنحو والبلاغة، في جو من اللانسق واللانظام: ينتزعون فكرة أو جملة من هذا الفيلسوف أو ذاك، أو هذا الأديب أو ذاك، يفصلونها عن سياقها وعن الحقل الذي تنتمي إليه، ليجعلوا منها موضوعاً لمناقشات لفظية وجدل سفسطائي في الغالب. وقد عبر التوحيدي ـ الذي ندين له بمعلوماتنا حول هذا الصنف من المثقفين «اللامنتمين»، إن صحّ القول ـ عبر عن هذا النوع من الممارسة الثقافية بـ «المقابسات»، متخذاً من هذا اللفظ عنواناً لكتابه الشهير الذي عرض فيه نماذج من الممارسات القولية التي كانت تجري في مجالس هؤلاء المثقفين، كما احتفظ لنا بمروياته وأحاديثه، خلال مسامراته لأحد وزراء عصره، في كتاب ضخم جعل عنوانه **الامتاع والمؤانسة**، وهي عبارة تدل، مثلها مثل لفظ «المقابسات»، على نوع التصور للثقافة السائد يومئذ.

وقد يكفي هنا ذكر بعض الموضوعات التي تناولها كتاب **المقابسات** لأخذ فكرة واضحة عن مشاغل هؤلاء «المثقفين» الذين اتخذوا من الثقافة نقاشاً لفظياً وخوضاً في تعريفات، واستذكاراً لأقوال: فالمقابسة الأولى ـ وهي كجميع المقابسات المائة وستة التي يشتمل عليها الكتاب والتي لا تحمل عنواناً ـ تدور حول تطهير النفس باجتناب شهوات الجسد، والثانية تتناول علم النجوم والفلك والنحو والفقه، بينما تخوض الثالثة في الأخلاق خاصة، والرابعة في الناموس الإلهي، أما الخامسة فتتناول الزمان والمكان، بينما السادسة تخوض في الألفاظ والمعاني، والسابعة في كتمان السر، والثامنة في الحياة والموت، والعاشرة في علم الله،

والثانية عشرة في الإنشاء والكلام الجيد، والثالثة عشرة في العلة والمعلول، وهكذا إلى الرابعة بعد المائة في المحرك الأول (الذي اخترعوا له مقابله «المسكن الأول»)، والخامسة بعد المائة في النوم، والسادسة بعد المائة ـ والأخيرة ـ في الصداقة والحب.

هذا عن الموضوعات، أما أبطال هذا المسرح الثقافي الفريد فيذكر أبو حيان التوحيدي عدداً كبيراً منهم ويصف حالهم بعبارات أدبية لا تخلو من أحكام اعتباطية، ولكنها مع ذلك تعبر بصورة إجمالية عن وضعية هذا النوع من «المثقفين» المتراشقين بما يقتبسونه من هنا وهناك. ونحن إذ نأتي هنا بعبارات التوحيدي لا نفعل ذلك إلا لإبراز المظهر العام للثقافة والمثقفين يومئذ، من دون أن يعني ذلك التقليل من أهمية كثير منهم، الذين ساهموا بقسط وافر في الترجمة كما في تبسيط الموضوعات المنطقية والعلمية ونشرها بين الناس.

يأتي على رأس «مثقفي المقابسات» هؤلاء شيخ التوحيدي أبو سليمان السجستاني المنطقي الذي يقول عنه: «إنه كان أدقهم نظراً وأقعرهم غوصاً وأصفاهم فكراً... مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلة نظر في الكتب، وفرط استبداد في الرأي، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز». وقد توفي أبو سليمان في أواخر القرن الرابع (٣٧٥؟). وكان قد تتلمذ على يحيى بن عدي وأبي بشر متى وقد انتهت إليه رئاسة مناطقة بغداد في عصره. ومنهم أبو علي بن اسحاق بن زرعة بن مرقس، الذي يصفه التوحيدي بأنه: «حسن الترجمة، صحيح النقل (من السريانية إلى العربية) جيد الوفاء بكل ما جلّ من الفلسفة، ليس له في دقيقها منفذ ولا له من لغزها مأخذ. ولولا توزع فكره في التجارة ومحبته في الربح وحرصه على الجمع وشدته على المنع لكانت قريحته تستجيب له وغائمته تدر عليه، ولكنه مبدد مندد، وحب الدنيا يعمي ويصم»، توفي حوالى سنة ٣٩٨. ومنهم ابن الخمار أبو الخير الحسن بن سوار وكان: «فصيحاً مبسط الكلام مديد النفس، مرضي النقل، كثير التدقيق، ولكنه يخلط الدرة بالبغرة ويفسد السمين بالغث... ومع هذا يصرع من كل شهر مرتين»، توفي سنة ٣٧٠. ومنهم أبو علي الحسن ابن السمح، ويقول عنه التوحيدي إنه كان دون هذه الجماعة «في الحفظ والنقل والنظر والجدل، وهو بالمتبع أشبه، وإلى طريقة الدعي أقرب، والذي يحطه عن مراتبهم شيئان: أحدهما بلادة فهمه، والآخر حرصه على كسبه» توفي سنة ٤١٨. ومنهم القومسي أبو بكر وهو «رجل حسن البلاغة، حلو الكتابة... جمّاعة للكتب الغريبة... كثير التردد في الدراسة إلا أنه غير نصيح في الحكمة... فهو كالمقلد بين المحققين». وأما مسكويه المتوفى سنة ٤٢١ فهو

«فقير بين أغنياء، وعيي بين أبيناء، يطلب الكيمياء [تحويل المعادن إلى ذهب]. . . مفتوناً بكتب أبي زكرياء الرازي وجابر بن حيان». وأما عيسى بن علي المتوفى سنة ٣٩١ «فله الذرع الواسع والصدر الرحب في العبارة، حجة في النقل والترجمة والتصرف في فنون اللغات، وقد تصفح ما لم يتصفح كثير من هذه الجماعة، ولكنه. . . بخيل بكلمة واحدة ونصيح على ورقة واحدة». ومنهم نظيف الرومي «وهو متوسط لا يقل عن أقلهم حظاً ولا يعلو على أكثرهم نصيباً، ويده في الطب أطول ولسانه في المجالس أجول، ومعه رفق وحذق في الجدل». ثم ينتقل بنا أبو حيان إلى «أستاذ الجماعة» - الذي تعلموا منه المنطق خاصة - أبو زكرياء يحيى بن عدي المتوفى سنة ٣٦٣ والذي يقول عنه: «إنه كان شيخاً لين العريكة فروقة [أي شديد الخوف] مشوّه الترجمة رديء العبارة لكنه كان متأتياً في تخريج المختلفة، وقد برع في مجلسه أكثر هذه الجماعة، ولم يكن يلوذ بالإلهيات، كان ينبهر فيها، ويستعجم عليه ما حلّ فضلاً عمّا دق، وكان مبارك المجلس».

وإلى جانب هؤلاء يذكر أبو حيان أسماء مثقفين آخرين يعتبرهم أقل مرتبة من السابقين مثل أبي الوفاء السامري، والمعري، والقوهي، والصوفي، وغلام زحل، وابن عبدان والحراني. . . فيهم من «ينظر في الصحة والداء والدواء» وفيهم «من يعتبر الشمس والقمر، وليس فيهم من تذكر له كلمة في النفس والعقل والإله حتى كأنه محظور عليهم. . .». ومن الذين يتردد ذكرهم عند التوحيدي: أبو سعيد السيرافي المتوفى سنة ٣٦٨، انتهت إليه رئاسة النحويين في عصره، وكان معتزلياً وإماماً في فقه اللغة العربية. ناظر أبا بشر متى في المناظرة المشهورة مدافعاً عن النحو منطق العرب ضد المنطق اليوناني. يقول عنه أبو حيان: «أبو سعيد أجمع لشمل العلم [أي علم النحو] وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل في كل باب، وأخرج من كل طريق، وألزم للجادة الوسطى في الدين والخلق، وأروى في الحديث وأقضى في الأحكام وأفقه في الفتوى». أما أبو الحسن العامري المتوفى سنة ٣٨١ فيقول عنه: «كان الرجل لكزازته وغلظ طباعه وجفاء خلقه ينفر الناس من نفسه ويغري الناس بعرضه، فإذا طلب منه الفن الذي قد خص به وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل». وأما أبو اسحاق إبراهيم بن هلال الصابي فيصفه بأنه: «أحب الناس للطريقة المستقيمة، وإنما ينقم عليه نصيبه في النحو. . . ومعانيه فلسفية، وطباعه عراقية، وعادته محمودة، وهو أعرف الكتّاب في الكتابة، هذا ونظمه منثوره، ومنثوره منظومه»، وقد كلفه عضد الدولة بكتابة تاريخ بني بويه فمر عليه أحد زواره فسأله ما يفعل، فأجاب: «أباطيل أنمقها وأكاذيب ألفقها». عرض عليه الإسلام فأبى وبقي على دين الصابئة وتوفي حوالى سنة ٣٨٠.

لنقف أخيراً عند جماعة من عملاء الدعوة الإسماعيلية الذين كانوا يروجون

رسائل إخوان الصفا، ينسخونها عند الوراقين ويوزعونها، موهمين الناس أنها من إنشائهم. ولما كان أبو حيان التوحيدي قد كتب ما كتب بأسلوب الأديب لا بأسلوب المؤرخ المدقق، فقد كان يزيد وينقص ويتساهل في نسبة الأمور إلى الناس، بل يتهمه بعضهم بوضع «الرسالة المشهورة» المعزوة إلى أبي عبيدة على لسان أبي بكر وعمر في حق علي بن أبي طالب، وهو نفسه يعترف غير ما مرة أنه يكتب عن الذاكرة، يختار ويزيد وينقص. لما كان أبو حيان كذلك فقد انطلى عليه تستر أولئك العملاء الإسماعيليين (أي زيد بن رفاعة، وأبو سليمان البيستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن الرنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي وغيرهم) فوصفهم بأنهم جماعة: «تآلفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى النور... وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة وسموها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، وكتموا أسماءهم وبثوها في الوراقين». إن هذه الفقرة التي ظلت منذ القدم المرجع الوحيد لدى الباحثين حول حقيقة إخوان الصفا قد تجوزت الآن، فنحن نعرف اليوم أن رسائل إخوان الصفا أقدم من عصر هؤلاء وأنها من تأليف الفلاسفة الإسماعيليين، وقد بيّنا ذلك في مكان آخر[(٧)]. ومما يدل على عدم تدقيق أبي حيان في أمر هذه الجماعة أن الردود التي يوردها، هو نفسه، على رسائل إخوان الصفا، تتضمن إشارات وتلميحات إلى مصدرها الإسماعيلي. من ذلك أن بعض الذين يذكر ردودهم يربطونها بمذهب أبي تمام النيسابوري «الذي خدم الطائفة المعروفة بالسبعية»، وهم الإسماعيلية بينما يربطها بعضهم بـ «رهط الكفر الذين ذكروا في كتبهم حديث الظاهر والباطن... القداحين في الإسلام، الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم»، (قارن: «القداحين» بـ «ميمون القداح»، أحد مؤسسي المذهب الإسماعيلي ويعتبر من المؤلفين الأوائل لرسائل إخوان الصفا). ويذكر أبو حيان التوحيدي في مناسبة أخرى أن شيخه أبا سليمان المنطقي كان «يزور في أيام الجمعة رسل سجستان» وكان ممن يحضر مجالسه معهم دعاة إسماعيلية.

عاشراً: ضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي

يتضح مما تقدم أن «مثقفي المقابسات» أولئك، كانوا أنواعاً شتى، فيهم المهتم

(٧) انظر: الجابري، تكوين العقل العربي.

بالفلسفة والمنطق والعلوم القديمة عامة وهؤلاء كانوا تراجمة في الغالب، وفيهم المهتم باللغة والنحو والأدب، وفيهم الكاتب والمؤرخ، ومنهم من كان فقيهاً أو متكلماً، منهم المعتزلي والأشعري والماتوريدي، وبين صفوفهم عملاء للإسماعيلية. وأيضاً كانوا من ديانات مختلفة: فإذا كانت غالبيتهم مسلمين، فإن جل المناطقة والأطباء منهم والمهتمين بالعلوم القديمة كانوا مسيحيين عرباً (أي يحيى بن عدي، عيسى بن علي، ابن زرعة، ابن الخمار... الخ.) وفيهم المجوسي والصابئي والملحد. وهم، على هذا التنوع والاختلاف، عاشوا في جو من الحرية الفكرية والتسامح الديني قل نظيره: فقد طلب من أبي اسحاق ابن هلال الصابي كاتب البويهيين أن يعتنق الإسلام فامتنع، فترك وشأنه. وألف يحيى بن عدي ـ علاوة على ترجماته ومؤلفاته في المنطق والعلوم والأخلاق ـ عدة مقالات ورسائل، وكتب في اللاهوت المسيحي دافع فيها عن العقيدة المسيحية ضد انتقادات المتكلمين الإسلاميين أو ضد الفرق المسيحية الأخرى التي تخالف اليعقوبية فرقته (أحصي له أزيد من خمسين مقالة في هذا الموضوع). وألف غيره، كأبي الحسن العامري مثلاً، في الدفاع عن مناقب الإسلام وفي الجبر والقدر... الخ.

واللافت للنظر أن هؤلاء «المثقفين» الذين كانوا يشكلون الجيل الثاني من مثقفي القرن الرابع الهجري والذين برزوا مباشرة بعد الفارابي لم يكونوا يرتبطون بسلطة مرجعية واحدة. ويكاد الفارابي أن يكون مغموراً بينهم، إذ قلما يرد له ذكر في مناقشاتهم. وإذا كان يحيى بن عدي الذي يعتبر أستاذ الجماعة في المنطق قد درس على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي فإن صلته بهذا الأخير بقيت محصورة في المنطق. وباعتباره مسيحياً فقد كان بعيداً عن إشكالية الفارابي في الجمع بين الدين والفلسفة وترتيب العلاقة بين النبي والفيلسوف. وأما أبو سليمان السجستاني الذي تعلم المنطق على أبي بشر متى وعلى يحيى بن عدي، فقد كان يقول برأي يفصل بين الدين والفلسفة فصلاً حاسماً يضعه في موقف يختلف تمام الاختلاف عن موقف الفارابي وإخوان الصفا كما سنرى لاحقاً. وأما أبو الحسن العامري، فإن مرجعيته الأساسية في الفلسفة لم تكن الفارابي، بل أبا زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢، وكان أبرز تلامذة الكندي.

إن غياب الفارابي كسلطة مرجعية بين «مثقفي المقابسات» شيء مفهوم تماماً: ففلسفة الفارابي فلسفة منظومية تهتم بالنسق أكثر من الاهتمام بالأجزاء. أما هؤلاء فقد كانوا أصحاب عقل لانسقي، والفلسفة عندهم جملة تعاريف وكلمات قصار

بليغة تدور حول موضوعات مستقلة بنفسها، موضوعات اللفظ والمعنى، والعلة والمعلول، والنفس والعقل. والسعادة والفضيلة... الخ. وقد عبر ديبور أحسن تعبير عن ثقافة هؤلاء عندما قال: «إن ظهور مدرسة السجستاني والجماعة التي كانت تلتف حوله أمر له خطره وشأنه في تاريخ الحضارة، أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام فلا شأن له. والأمر الذي كان عند الفارابي لباب حياة العقل أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل». ومع ذلك، بل ربما بفضل ذلك، فقد تمكنت هذه الجماعة من نشر الثقافة المنطقية والفلسفية على نطاق واسع وبصورة ميسرة مدرجة حتى غدا الاهتمام بالمنطق والفلسفة والأخلاق جزءاً من الثقافة العامة. يقول ريشر إنه: «في القرن العاشر/الرابع الهجري، المزدهر في العالم الإسلامي، لم يعد العلم والتعلم هواية لنفر من علياء القوم، بل أصبحا عملاً تقوم به طبقة متوسطة مثقفة كبيرة».

وإذا جاز لنا أن نختار، من بين المسائل الكثيرة التي كانت موضوع مناقشات ومقابسات هذه الجماعة، أهم مسألتين يمكن اعتبارهما، مع شيء من التجوز، بمثابة محورين رئيسيين استقطبا اهتمام هؤلاء «المثقفين» اللانسقيين، أمكن القول إنهما العلاقة بين النحو والمنطق من جهة، والعلاقة بين الدين والفلسفة من جهة أخرى. أما المسألة الأولى فاهتمامهم بها وآراؤهم حولها كانا امتداداً لذلك الاحتكاك الحاد والمتوتر الذي عرفته بداية القرن بين النحاة والمناطقة والذي وجد أوسع تعبير عنه في المناظرة الشهيرة التي جرت سنة ٣٢٦ بين أبي بشر متى وأبي سعيد السيرافي، والتي أوردها أبو حيان في **الامتاع والمؤانسة**. وقد بقيت مسألة العلاقة بين النحو والمنطق من أبرز الموضوعات التي يدور حولها الجدل طوال القرن الرابع: تناولها الفارابي في العديد من كتبه وألّف فيها يحيى بن عدي **مقالة في تبيين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفي والنحو العربي**، وكانت موضوع إحدى أهم مقابسات التوحيدي ـ المقابسة الثانية والعشرون.

وأما المسألة الثانية، مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، فنجدها حاضرة عند الكندي والبلخي والفارابي والعامري فضلاً عن إخوان الصفا الإسماعيليين. وقد تناول جميع هؤلاء هذه المسألة من زاوية أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة، وأن الحقيقة الدينية هي نفسها الحقيقة الفلسفية، وإن اختلفت طريقة التعبير عنها في الدين عنها في الفلسفة. ولقد كانت هناك بطبيعة الحال آراء ترفض الفلسفة وتعتبرها دخيلة، وهي آراء المتكلمين عامة. كان هذان الموقفان معروفين وشائعين. والجديد في الأمر ـ وهو ما نريد التنبيه إليه هنا ـ هو انفراد أبي سليمان السجستاني

المنطقي بوجهة نظر خاصة. فقد أورد له التوحيدي في الامتاع والمؤانسة تعليقاً طويلاً على رسائل إخوان الصفا اعترض فيه بشدة على محاولتهم دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، مؤكداً استقلال كل منهما وانفصاله عن الآخر. يقول أبو سليمان: «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء»، ثم يضيف بعد كلام طويل في هذا المعنى: «ومن أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقرباً إلى الله تعالى... ويكون بالحكمة متصفحاً لقدرة الله تعالى في هذا العالم... ولا يهدم أحدهما بالآخر».

لا شك أننا هنا إزاء موقف جديد وفريد يذكرنا بـ «نظرية الحقيقتين» عند الرشديين اللاتين، التي نسبوها الى ابن رشد خطأ وجوراً، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. فهل انتقلت نظرية السجستاني إلى الأندلس ومنها إلى أوروبا الرشديين اللاتين؟ إننا لا نملك ما به نرجح هذا الافتراض. غير أن الشيء الثابت تاريخياً هو أن محمد بن عبدون الجبلي المولود بقرطبة قد رحل إلى المشرق سنة ٣٤٧ لدراسة الطب والفلسفة، وقد درس المنطق على أبي سليمان السجستاني ثم رجع إلى الأندلس، ليعمل طبيباً خاصاً للحكم الثاني وهشام الثاني. يقول عنه ريشر: «كان محمد بن عبدون في مجال المنطق عضواً في مدرسة بغداد ومتابعاً لتقليدها المنطقي الطبي، وترجع أهميته أساساً إلى تقديمه لتقاليد مدرسته إلى اسبانيا الإسلامية، حيث ظل لهذه التقاليد تأثيرها إلى أيام ابن رشد».

* * *

مدرسة بغداد في القرن الرابع الهجري كانت من أهم مصادر المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس... وهذه كانت المصدر الرئيسي للفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى. إن «الحفر» في ساحات أجيال «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدعونا إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي سواءً بسواء، إلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما، بعيداً عن تأثير المركزية الأوروبية التي جعلت من الثقافة العربية في القرون الوسطى مجرد همزة وصل... في حين أنها كانت أصلاً من الأصول وعنصر إخصاب وتجديد. وإذا كنا قد أبرزنا في البحوث السابقة مدى ما كان يتمتع به الفكر العربي من سلطة على مثقفي النهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر الميلادي، وهي سلطة لا تضاهيها إلا سلطة الفكر

الأوروبي الحديث والمعاصر على بعض المثقفين العرب اليوم، فيجب أن لا يفهم من ذلك أن الفكر العربي فقد سلطته في أوروبا بعد القرن المشار إليه، كلا. لقد بقيت الفلسفة والعلوم العربية في أوروبا ولدى مفكريها وعلمائها إلى القرن الثامن عشر. وإذا كان أبو العلم الأوروبي الحديث، غاليلو، يدين - مباشرة أو بواسطة - لبصريات ابن الهيثم، فإن فلسفة سبينوزا تدين هي الأخرى، في مبناها ومعناها، بالشيء الكثير لابن رشد ومن تأثر به من اللاتين واليهود، بل إن ابن رشد حاضر في أعمال أعظم فلاسفة أوروبا على الإطلاق، عمانويل كانط، الفيلسوف الألماني الشهير. وليس أدل على استمرار سلطة الفكر العربي على العقل الأوروبي إلى عصر كانط، القرن الثامن عشر، من أن شهادة الدكتوراه التي منحتها كلية الآداب في جامعة كونسبرج للفيلسوف الألماني المذكور، كانط، في ١٢ حزيران/ يونيو من سنة ١٧٥٥ كانت مزينة بعبارة بسم الله الرحمن الرحيم. وهي شهادة تغني وتكفي.

الفصل الثاني

محنة ابن حنبل

أولاً: حول «محن العلماء» في الإسلام

«المحنة» في اللغة: الخبرة. جاء في لسان العرب: «محنته وخبرته واختبرته وبلوته وابتليته»، ثم يضيف: «وأصل المحن: الضرب بالسوط». وعلى العموم يطلق لفظ «المحنة» على كل شدة يتعرض لها الإنسان من مرض أو ضيق أو تضييق أو ضرب أو إهانة أو قتل. غير أن هذا اللفظ يحمل معنى اصطلاحياً خاصاً عندما يقرن بـ«العلماء»، ففي هذه الحالة يكون المقصود ما يتعرض له «العالم» من مضايقة وأذى من طرف السلطان ـ أو من طرف خصومه المذهبيين ـ بسبب رأي أبداه أو موقف اتخذه. وفي هذا المعنى ورد في لسان العرب: «... المحنة... هي أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه ويقول فعلت كذا وفعلت كذا، فلا يزال به حتى يقول ما لم يفعله أو ما لا يجوز قوله». وإذن فـ«المحنة» بهذا المعنى هي، بتعبيرنا المعاصر، ما يتعرض له صاحب الرأي من الاضطهاد والإرهاب من ذوي النفوذ والسلطان (الشرطة خاصة) سواء كان هذا الاضطهاد مجرد إهانة بالكلام أو كان تعذيباً وحبساً، أو قتلاً وتمثيلاً.

وفي التراث العربي الإسلامي «جنس أدبي» خاص لم يفتأ ينمو فيه القول ويتوسع فيه الخيال على مر العصور: إنه «أدب المحن»، محن العلماء خاصة، وهو من جنس أدب الملاحم والبطولات. ولا يكاد يخلو كتاب من كتب التراجم والطبقات من ذكر المحن التي تعرض لها بعض المترجم لهم، إما تفصيلاً وإما إيجازاً. على أن الطابع «الملحمي» في هذا «الجنس الأدبي» إنما نجده في المؤلفات الخاصة بسرد أخبار محنة شخصية واحدة بعينها من الشخصيات الممتحنة. وإذا كان الطابع الغالب على هذه الكتابات التي تدخل أيضاً في «أدب المناقب»، هو إبراز مناقب الشخصية التي تعرضت للامتحان والإشادة بما تتصف به من خصال وفي مقدمتها خصال الصبر والثبات... الشيء الذي يدخل في ميدان التأريخ، التأريخ

للرجال والحوادث، فإن كثيراً من الكتابات التي من هذا النوع لا يخلو من هدف يتصل بالحاضر والمستقبل، هدف تقديم القدوة والمثال. فمن الطبيعي إذن أن يكون هذا النوع من الكتابة مجالاً للانتقاء والمبالغة، فهو للذكرى والموعظة وليس لمجرد الحقيقة التاريخية العارية (إذا كانت هناك بالفعل حقيقة تاريخية عارية).

ولا يطعن هذا، بأي وجه من الوجوه، في واقعية الأحداث التي ترويها هذه الكتب ولا في تاريخيتها، فالوقائع التي تتحدث عنها وقائع تاريخية حدثت بالفعل، وليست كلها من نسج الخيال، كما في أدب الملاحم والقصص. والغالب ما يتوخى المؤلف في محن العلماء في الإسلام الدقة فيما يروي فيذكر السند الذي اعتمده والأصول التي استقى منها، سواء تعلق الأمر بأسباب المحنة أو بمجرياتها أو بنتائجها، بحيث لا يجد الباحث الناقد ـ المعاصر ـ صعوبة في الفصل بين ما ينتمي إلى الحقيقة التاريخية وما ينتمي إلى الموعظة والذكرى.

وإذا نحن رجعنا إلى تاريخ محن العلماء في الإسلام، فإننا سنجدها ذات أسباب سياسية، في الأغلب الأعم منها. فليس هناك في الإسلام من العلماء من تعرض للاضطهاد والمحنة من طرف الحكام من دون أن يكون لذلك سبب سياسي، والغالب ما يكون ذلك السبب فتوى أو موقف عملي اتخذه العالم ضد الحاكم، في إطار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أو في إطار مجرد النقد الذي يعبر عن رأي مخالف. وباستثناء المحنتين اللتين سنتناولهما بشيء من التفصيل، محنة ابن حنبل ومحنة ابن رشد، فإن الأسباب السياسية التي تعرض بسببها العلماء في الإسلام لما تعرضوا له من محن كانت أسباباً معروفة ومعلنة تحمل معها معقوليتها السياسية، ومنها ما كانت تُهماً مباشرة وصريحة في مضمونها السياسي، كالامتناع عن البيعة أو رفض الإفتاء بما يريده الحاكم.

وفي جميع الأحوال فـ «العالِم» المتحَن إنما يُمتحن لكونه يمتلك سلطة، هي سلطة التحدث باسم الدين، أي باسم الشرعية، ولأنه، كذلك، يحظى بمساندة «العامة»، أو ما نعبر عنه نحن اليوم بـ «الجماهير الشعبية». والسلطان إنما يمتحنه بسبب هذا التأييد «الجماهيري»، التأييد الذي يشكل خطراً فعلياً على الحاكم ودولته، ليس فقط لأنه تأييد يعبر عن عدم رضا الناس به وبسياسته، بل أيضاً لأنه يمكن أن يتحول في وقت من الأوقات إلى ثورة ضده وخروج عليه. وقد ساهم بالفعل كثير من العلماء المتحَنين في ثورات ضد الحكام، ومنهم من قاد تمردات وحركات احتجاج.

على أن «المحنة» لم تكن في أغلب الحالات محنة عالم واحد مفرد، بل كثيراً ما تكون محنة جماعة من العلماء أو أصحاب مذهب بأكمله، أولئك الذين يشكلون، بصورة أو بأخرى، ما نعبر عنه اليوم بـ «المعارضة». وفي هذه الحالة يتعرض أقطاب «المعارضة» جميعاً لامتحان يبدأ بالتخويف والارهاب النفسي لينتقل إلى الاستنطاق «البوليسي» مع التعذيب، لانتزاع تصريحات يتراجع فيها الممتحَن عن آرائه أو يُنكر ما ينسب إليه. وفي هذه الحالة يطلق سراحه بعد أن يشاع في الناس تراجعه ويُشهَد على توبته، فيفقد التأييد الشعبي لكونه لم يثبت على الحق. وهذا «الاحتراق» أمام الأتباع والمؤيدين هو ما يريده الحاكم ويبتغيه.

وليس هناك ما ينشر الشقاق واليأس في صفوف هذا النوع من «المعارضة الشعبية»، أكثر من ضعف زعمائها وتراجعهم أمام اضطهاد الحاكم وتنكيله أو إغراءاته. إن «العامة» تريد، دائماً، من زعمائها أن يكونوا أبطالاً وشهداء. أما الذين يراوغون أو يتراجعون أو يلجأون إلى «التقيّة»، فهم ينتهون ويحترقون، ليس فقط أمام أعين مؤيديهم، بل أيضاً ينتهي ذكرهم فلا تتحدث عنهم كتب التراجم والطبقات، وإذا أوردت أسماءهم فليس للإشادة بهم، بل من أجل الإشادة ببطولة العالم الذي صبر وثبت ولم يتراجع. وقليلاً ما يحظى أولئك المتراجعون بنوع من الاعتذار لهم.

أما «البطل» فإنه يعامل كبطل وشهيد، ليس فقط على مستوى الإشادة به وتقديمه كقدوة في الصبر والثبات على الحق، بل أيضاً على مستوى السكوت عن جوانب الضعف في سيرته، إن وجدت، والتقليل من شأنها، وإبراز جوانب القوة وتضخيمها. ومع طول الزمن وتناسل الروايات يلعب الخيال دوره فتمتزج الحادثة التاريخية بميول راويها ورغباته، ويصبح البطل حينئذ «ذاتاً» مرآوية لراوي محنته، وليس موضوعاً لمعرفته.

ذلك هو الإطار العام الذي تندرج فيه معظم محن العلماء في الإسلام. هناك استثناءات بطبيعة الحال، ولكنها من قبيل الاستثناءات القليلة التي تؤكد القاعدة.

والمحنتان اللتان سنعرض لهما بتفصيل تندرجان في القاعدة، وتشكلان استثناء في الوقت نفسه. هما تندرجان في «القاعدة» من وجوه كثيرة، ولكنهما تشذان عنها لكون أسبابهما [illegible] الحقيقية بقيت لغزاً إلى الآن، إذ إن جميع ما أورده الأقدمون أو قاله المحدثون بشأنهما لا يضفي عليهما ما يزيل الغموض عن

أسبابهما ويضفي عليهما ما يكفي من المعقولية السياسية. لقد امتحن المأمون والمعتصم والواثق، على عهد الدولة العباسية رجال أهل الحديث وفقهاء السنّة وعلى رأسهم ابن حنبل، بسبب رفضهم القول بما تقول به الدولة من «خلق القرآن». وهذا شيء معروف ومشهور. ولكن الجانب الذي بقي غامضاً إلى الآن هو: لماذا تجندت الدولة العباسية، على عهد الخلفاء الثلاثة المذكورين، لحمل العلماء بالقوة على القول بـ «خلق القرآن» وامتحان من رفض، امتحاناً أدى إلى قتل الكثيرين منهم وتعذيب آخرين بصورة بلغت من الشدة والعنف والاستمرار ما يبعث على العجب والدهشة؟ وسنحاول في هذا البحث أن نرفع العجب والدهشة عن هذه المحنة ونمنحها ما نعتقد أنه يكفي من المعقولية السياسية. أما ابن رشد الذي امتحن هو كذلك، على عهد الموحدين في المغرب والأندلس، فقد ذكر مؤلفو التراجم والطبقات أسباباً مختلفة لمحنته، ولكنها بقيت مع ذلك تفتقد المعقولية السياسية، لكون السبب السياسي الحقيقي قد غاب عنهم أو سكتوا عنه عمداً. وسنحاول في هذه الدراسة الإدلاء بدلونا في الموضوع، لنقدم تفسيراً لمحنة فيلسوف قرطبة يجعلها معقولة، أي ذات أسباب كافية لإزالة الغموض والعجب عنها.

هدفنا من هذا البحث، إذن، هدف علمي محض، إذ لا نرمي من ورائه إلا إلى تقديم فهم لهاتين المحنتين يجعلهما تكتسيان ما يكفي من المعقولية. ومع ذلك فبإمكاننا أن نؤكد مرة أخرى أن الإنسان لا يلجأ إلى تفسير التاريخ إلا بهدف فهم الحاضر. لنقل إذن إن فهم المحنتين، محنة ابن حنبل ومحنة ابن رشد، فهماً يحمل معه معقوليته سيمكننا من تعميق فهمنا لما يجري في عصرنا، وفي عالمنا العربي والإسلامي، من صراع بين الدولة ورجالها وبين ما يعرف في خطابنا المعاصر بـ«الأصوليين» أو «الإسلاميين المتشددين».

ثانياً: محن العلماء والسياسة

يؤرخ مؤلفو التراجم والطبقات لبداية امتحان العلماء في الإسلام بانتصار معاوية وقيام الدولة الأموية. وأول جماعة تعرضت للامتحان بسبب آرائها ومواقفها، هي تلك التي كان على رأسها حجر بن عدي الكندي. ذلك أن معاوية ابن أبي سفيان كان قد أصدر أوامره إلى عامله على الكوفة ـ التي كانت عاصمة علي ابن أبي طالب وفيها أنصاره وشيعته ـ بالقيام بحملة دعائية، بحسب تعبيرنا

المعاصر، قوامها الترحم على عثمان والدعاء له وإبراز مناقبه في المساجد وخطب الجمعة، وبالمقابل ذم علي بن أبي طالب ولعنه وتجريمه بتحميله مسؤولية قتل عثمان. ومعلوم أن معاوية كان قد خرج على علي بن أبي طالب، أثناء خلافته، مطالباً بالثأر لعثمان من قتلته متهماً ابن أبي طالب بإيوائهم وحمايتهم.

وواضح أن هدف معاوية من «لعن» علي في المساجد، بوصفه مسؤولاً عن قتل عثمان، هو ممارسة نوع من الإرهاب النفسي على أصحاب علي وشيعته، وبالمقابل تكريس الحكم الأموي كأمر واقع مشروع. و«اللعن» معناه: «الإبعاد والطرد من الخير... وكل من لعنه الله فقد أبعده من رحمته واستحق العذاب... واللعين: الشيطان لأنه طرد من السماء وأبعد من رحمة الله... ولعنة الله: عذابه» كما جاء في **لسان العرب**. وواضح أن وراء هذا المعنى الديني لـ «اللعن» مضمون سياسي يتمثل في الطرد من الجماعة الإسلامية، وأيضاً من الذاكرة. وهذا ما كان يريده معاوية: أن يقمع في نفوس الناس كل ذكرى ترتبط بعلي بن أبي طالب. ومعلوم أن التغلب على الخصم إنما يتم عندما لا يعود له أي موقع في الذاكرة.

أخذ المغيرة بن أبي شعبة، عامل معاوية على الكوفة، في تطبيق أوامر معاوية: يذم علياً ويلعن قتلة عثمان، وبالمقابل يترحم على عثمان ويذكر مناقبه، فكان حجر بن عدي الكندي، وهو أحد الشخصيات البارزة التي كانت في صفوف علي، يحتج ويقول: «من يذمون أحق بالمدح ومن يمدحون أحق بالذم...». وكان المغيرة يتغاضى عنه خوف الفتنة. فلما خلفه زياد بن أبيه على منصبه أمعن في ذم علي ولعنه ومدح عثمان والترحم عليه، فكان رد فعل حجر بن عدي وأصحابه أن أخذوا بدورهم يلعنون معاوية، فكتب زياد إلى هذا الأخير يخبره بالأمر، فرد عليه بأن طلب إرسالهم إليه مكبلين بالحديد. فلما وصلوا إليه في دمشق طلب منهم التراجع عن موقفهم، ولعن علي والترحم على عثمان، ومارس عليهم صنوفاً من الإرهاب والتعذيب، فتراجع من تراجع منهم وصمد حجر بن عدي في سبعة من أصحابه، فأمر معاوية بقتلهم فقتلوا.

ومن العلماء الذين واجهوا الحكم الأموي وتحدوه فتعرضوا لـ «المحنة»، ثم للقتل، الفقيه ورجل الحديث المشهور سعيد بن جبير الذي كان من أعلام التابعين ومرجعية كبرى في الفقه وأحكام الشريعة. وقد شارك في قتال ملك الترك «روتبيل» عندما هاجم سدستان في جيش كان يقوده عبد الرحمان بن الأشعث الذي حقق انتصارات مهمة. غير أن خلافاً نشب بينه وبين الحجاج والي العراق،

ورئيسه المباشر، حول الخطة الواجب اتباعها في الحرب مما كانت نتيجته أن عمد الحجاج إلى عزل ابن الأشعث، فثار هذا الأخير وأصحابه على الحجاج والأمويين عموماً، وكان سعيد بن جبير من المعارضين أصلاً لتصرفات الحجاج وحكم عبد الملك بن مروان، فانضم إلى صديقه ابن الأشعث الثائر، فأرسل الحجاج إلى الثائرين جيشاً قوياً من أهل الشام فهزمهم وتفرقوا هاربين. وقد تمكن الحجاج من اعتقال كثير منهم، وفيهم سعيد بن جبير الذي حاكمه الحجاج بنفسه، إذ تولى «استنطاقه» وإهانته وإرهابه محاولاً انتزاع التراجع منه والتوبة وطلب العفو، فرفض سعيد، وكان كلما حاول الحجاج استفزازه بسؤال رد عليه سعيد بجواب فيه صمود وتحد، إلى أن فقد الحجاج أعصابه فصاح في أعوانه: «اذبحوه»... فنفذوا في الحين ما أمرهم به.

وقبل سعيد بن جبير، امتُحِن عالم كبير آخر من التابعين وكان يحظى بعطف الناس واحترامهم. إنه سعيد بن المسيب الذي حاول الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان استمالته إليه ليأخذ منه البيعة لابنيه الوليد وسليمان. غير أن سعيد بن المسيب أصر على المحافظة على استقلاله فرفض جميع ما عرضه عليه عبد الملك بن مروان من مناصب وأموال. وكان من جملة الإغراءات التي لجأ إليها الخليفة الأموي أن طلب من سعيد أن يزوّج ابنته لابنه وولي عهده الوليد، فرفض سعيد. ولكي يسد الطريق أمام طلب الخليفة سارع سعيد إلى تزويج ابنته إلى شخص من عامة الناس كان يلازم مجلسه، وقد صادف أن توفيت زوجته، فاستدعاه سعيد إليه وعرض عليه أن يزوجه ابنته فوافق، وفي الحين عقد له عليها أمام الشهود، ثم زفها إليه بنفسه في مساء ذلك اليوم... فأُسقِط في يد الخليفة.

وهنا تبدأ «المحنة». لقد كان سعيد بن المسيب، كما قلنا، ممن رفضوا مبايعة الوليد وسليمان ابني عبد الملك خليفتين من بعده على التوالي، معللاً ذلك بالقول إنه لا تجوز المبايعة لاثنين، ذاكراً حديثاً نبوياً في هذا المعنى. ومع أن أهل المدينة، حيث كان يقيم سعيد، قد بايعوا تحت الضغط والإرهاب، فلقد بقي هو متمسكاً بالرفض، فقرر عبد الملك بن مروان امتحانه، فأمر واليَه على المدينة بأن يجلده خمسين جلدة ويطوف به في أسواق المدينة، إن هو لم يقبل إحدى ثلاث: إما أن يسمع كتاب الخليفة إليه يدعوه إلى المبايعة، فلا يجيب لا بالقبول ولا بالرفض، وإما أن يجلس في بيته ولا يخرج للصلاة أياماً فتتم البيعة في غيبته، وإما أن ينتقل من مجلسه في المسجد إلى مكان منه آخر، حتى إذا جاؤوا في طلبه في مجلسه

المعتاد لم يجدوه فينصرفوا. رفض سعيد بن المسيب هذه الاقتراحات بأكملها لأنه أدرك ما كان يريده خصمه منها: كان الحاكم الأموي يريد كسر سعيد أمام أنصاره والمتعاطفين معه وإظهاره بمظهر المراوغ المتراجع. وكانت النتيجة أن ضربوه خمسين سوطاً وطافوا به في أسواق المدينة، ثم أدخلوه السجن. وبعد مدة أطلق عبد الملك ابن مروان سراحه وحاول استمالته إليه والاعتذار له، فرفض سعيد وبقي يعيش بعيداً عن الخليفة وأهله.

وتعرض الحسن البصري وأبو حنيفة ومالك والشافعي لمضايقات وتعسفات من الحكام (أمويين وعباسيين) بسبب مواقف لم تكن ترضي الحكام لما تحمله من مضامين سياسية معارضة، وقد تعرض بعضهم للضرب والتعذيب. وتعرض كثيرون غيرهم من علماء الإسلام في مختلف العصور والأقطار لأنواع من «الامتحان» تخصصت كتب، قديماً وحديثاً، في تفصيل القول فيها وحكاية قصصها.

ومن المحن التي تميزت بطابع خاص، والتي تقدم شهادة عن مدى ما يمكن أن تبلغه سلطة الفقيه في تحديها لسلطة الحاكم، محنة العز ابن عبد السلام الملقب بـ«سلطان العلماء»، وهو لقب يشير إلى السلطة التي مارسها هذا العالم ممارسة فعلية مجسماً بذلك سلطة العلماء على الأمراء. لقد اشتهر هذا الفقيه الكبير بالقيام بـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فاصطدم مع حكام عصره سلاطين الشام على عهد الصليبيين، بعد صلاح الدين الأيوبي، وكان أولئك السلاطين متهاونين في مقاومة الصليبيين، بل تحالف بعضهم معهم ضد منافسيه على الملك، فاستنكر العز بن عبد السلام مثل هذه التصرفات وندد بها في المساجد، فتعرض للمضايقة والإرهاب، وفُرضت عليه الإقامة الجبرية مراراً. ثم رحل إلى مصر التي عين فيها قاضياً على القضاة. وحدث أن الملك قطز تعرض لمؤامرة اغتيال بعد عودته منتصراً في حربه ضد التتار، فأراد الظاهر بيبرس أخذ البيعة لنفسه، بطريقة ملتوية فيها مناورة واحتيال، فامتنع العز بن عبد السلام عن مبايعته قائلاً له: أنا أعرفك مملوكاً للبندقداري ولم يثبت لدي عتقك، فكيف تريد مني أن أبايعك وأنت لست حراً لا تجوز إمامتك؟ فاضطر الظاهر بيبرس إلى إحضار رجال شهدوا له بأنه استرجع حريته من سيده، وعندئذ بايعه الشيخ ابن عبد السلام.

ثم ما لبث أن استغل هذه السابقة في ردع أمراء المماليك جميعاً، الذين كانوا قد بالغوا في التعسف على الناس، فأعلن للملأ أنه لم يثبت لديه أن أمراء المماليك

قد تحرروا من الرق (كانوا في الأصل عبيداً للأتراك)، وأن أحكام الرق يجب أن تطبق عليهم. فلما سمع المماليك بذلك ثار غضبهم واضطرب أمرهم، إذ أصبحوا في حكم العبيد لا يصح لهم بيع ولا شراء ولا نكاح، فقاطعهم الناس لا يتعامل معهم أحد، فاضطروا في النهاية إلى طلب رأي الفقيه ابن عبد السلام فأفتى بأن قال لهم: نَعقِد لكم مجلساً وينادى عليكم للبيع لفائدة بيت مال المسلمين ثم نعتقكم بعدها. وبعد تلكؤ، وبعد مناورات وضغوط لم تنفع، اضطروا في نهاية الأمر إلى القبول بحكم الفقيه، فقدموا أنفسهم للبيع بالمزاد وصار المنادي ينادي: «أمراء للبيع»، والفقيه ابن عبد السلام يغالي في ثمنهم ويقبض ولما تمّ البيع أعتقهم، ثم جمع ما قبضه وصرفه في وجوه الخير.

ثالثاً: بين فروع الدين وأصول السياسة

كتب الطبري في تاريخه **تاريخ الأمم والملوك**[1]: «... في هذه السنة [سنة ٢١٨] كتب المأمون إلى اسحاق بن إبراهيم [عامله على بغداد] في امتحان القضاة والمحدثين وأمر بإشخاص جماعة منهم إلى الرقة» (شمال سورية على الطريق إلى حلب، حيث كان نازلاً) ثم يورد نص الرسالة بكامله وقد ورد فيه: «... وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته... في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده... وقصور أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم... وذلك أنهم ساوَوْا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن فأطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجين، على أنه [أي القرآن] قديم أول، لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه... ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنّة... ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن مَن سواهم أهل الباطل والفكر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال... حتى مال قوم إلى موافقتهم عليه تزيناً بذلك عندهم وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم... وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا وإياها طلبوا».

ثم تضيف الرسالة: «فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة...

(١) تراجع النصوص في كتاب الطبري بحسب السنوات مهما كانت الطبعة. والنسخة التي اعتمدناها هي: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ٦ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

وأحق من يُتهم في صدقه وتُطرح شهادته لا يوثق بقوله ولا عمله... فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه. فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه... فأمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومساءلتهم على علمهم في القرآن وترك إثبات شهادة من لم يُقرّ أنه مخلوق محدَث... واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم... واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون من ذلك...».

يقدم هذا النص للباحث ما يكفيه للاعتقاد ـ إن لم يكن بيقين فبترجيح كبير ـ بأن المسألة المطروحة ليست مسألة جانبية، ليست مسألة مجرد الاعتقاد في «خلق القرآن» أو قدمه. إن القضية هنا قضية سياسية كبرى. فالخليفة المأمون، المثقف المتفتح والسياسي الذكي، لا يمكن أن يتخذ قراراً مثل القرار الذي ينقله إلينا النص المذكور لو لم يكن الأمر يتعلق بقضية خطيرة، قضية تهدد أمن الدولة واستقرارها ومصيرها.

لنعرض بلغة سياسية عادية ـ لغة عصرنا ـ العناصر الأساسية في رسالة المأمون المذكورة إلى عامله على بغداد، عاصمة الدولة:

١ ـ تعرض الرسالة بصراحة ومنذ البداية، وتعترف، أن: «الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية»، أي ما كان يعبر عنه بـ «العامة» ـ في مقابل الخليفة وخاصته ـ أو ما نعبر عنه نحن اليوم بـ «أغلبية الشعب»، أن هذه الأغلبية تسير وراء من يرفعون شعار «القرآن غير مخلوق»، الشعار المضاد للرأي الذي يقول به الخليفة ومن معه والمعبَّر عنه بـ «القرآن مخلوق».

٢ ـ إن هؤلاء الذين يعارضون مذهب الخليفة ويستقطبون وراءهم «أغلبية الرعية يقومون بالدعاية لمذهبهم ويطلقون على أنفسهم: «أهل السنة» و«أهل الحق والدين والجماعة».

٣ ـ يعترف المأمون أن هؤلاء المعارضين قد «استطالوا بذلك على الناس... حتى مال قوم إلى موافقتهم» ـ والمقصود بـ «قوم» هنا، ليس «العامة» بل فئة أو فئات ممن هم أعلى مستوى منها ـ وهم يرمون من وراء ذلك التقرب لزعماء المعارضة هؤلاء «تصنعاً للرسالة والعدالة فيهم».

٤ ـ إن الخليفة يرى أن هذا أمر خطير وهو يعتبر أولئك المعارضين للقول بـ«خلق القرآن» هم «شر الأمة ورؤوس الضلالة»، وهي عبارة تساوي عبارة: مشعلو الفتنة ومهددو الدولة.

٥ ـ إن زعماء المعارضة، هؤلاء، كان فيهم موظفون للدولة كبار: قضاة وعدول و«مُحلَّفون» بلغة عصرنا.

٦ ـ من أجل ذلك كله يأمر الخليفة بامتحان هؤلاء جميعاً، فمن وافق مذهب الخليفة في القول بـ «خلق القرآن» وتراجع أمام الناس عمّا كان يقول ترك في منصبه، بعد إشهاد الناس على ذلك، أي على اتباعه مذهب الخليفة ورفضه أو تنكره لرأي المعارضين الخصوم. ومن لم يوافق الخليفة، واستمر في الامتناع عن القول بـ «خلق القرآن»، فيجب عزله من المنصب الذي كان يشغله، قاضياً كان أو عدلاً أو إماماً في مسجد أو مُرَخّصاً له بالشهادة في أمور الرعية... «لأن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور الرعية، بمن لا يثق في دينه وخلوص توحيده ويقينه»، وبعبارة أخرى، من لا يقول برأي الخليفة. ويؤكد المأمون هذا بعبارات قوية صارمة في رسالة ثانية بعثها إلى عامله في بغداد يقول فيها: «وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة [قدم القرآن] حقاً في الدين ولا نصيباً من الإيمان واليقين، ولا يرى أن يحل أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الرعية».

٧ ـ ويطلب الخليفة من عامله على بغداد أن يسهر على تطبيق هذه الأوامر والتعليمات ليس في بغداد وحدها، بل في مجمل التراب الذي تحت ولايته، وأن يخبر الخليفة بذلك.

الخليفة ينزل بكامل ثقله ويضع شخصه ودولته في كفة والمعارضين للقول بـ«خلق القرآن» في كفة أخرى... والخليفة رئيس الدولة يتخذ قراراً بامتحان جميع كبار الفقهاء والقضاة والمحدثين والعدول وأصحاب الشهادات... ويلح في أن يكون الامتحان على مرأى ومسمع من الناس حتى يعلم الجميع بتراجع من تراجع، فـ «يحترق» في أعين الناس ويفقد مصداقيته وشعبيته وثقة الناس به.

لقد تعجب كثيرون في هذا الأمر: كيف يعقل أن يتخذ المأمون في مسألة، هي في الدين من الفروع، وهي موضوع اجتهاد، ما اتخذه من قرار الامتحان لرجال الدولة كبارهم وصغارهم وللمحدثين والفقهاء وكل من له سلطة أو نفوذ

وسط «العامة». غير أن العجب سيزول إذا نظرنا إلى هذه المسألة من منظور سياسي، منظور يستحضر الملابسات السياسية التي لابست القضية. إننا حينئذ سنكون مجبرين على النظر إلى هذه المسألة، ليس فقط بوصفها من مسائل الأصول، بل باعتبارها من أصول المسائل.

قبل بيان ذلك لنتابع قضية «المحنة» مع الطبري، فهو أقرب إلى الحياد والموضوعية من غيره في هذه المسألة، وفي مسائل كثيرة أخرى.

رابعاً: محنة ابن حنبل... الجولة الأولى

لم ينتظر المأمون حتى ينفذ واليه على العراق أوامره في امتحان الفقهاء والمحدثين بـ «خلق القرآن»، بل بادر إلى الكتابة إليه، ثانية، يطلب منه أن يبعث إليه، في حالة اعتقال، رجالاً سبعة من رجالات العلم والفقه في بغداد سماهم بأسمائهم - ولم يكن ابن حنبل منهم - وعلى رأسهم محمد بن سعد كاتب الواقدي، صاحب كتاب **الطبقات الكبرى** المشهور «فأُشخِصوا إليه [يقول الطبري] فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً أن القرآن مخلوق». ومع ذلك لم يطلق المأمون سراحهم، بل أعادهم إلى عامله في بغداد الذي أحضرهم إلى داره «فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون»، وحينئذ فقط أطلق سراحهم، ويضيف الطبري: «وكان ما فعل إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون». وهكذا فما كان يهم المأمون ليس اعتقاد هؤلاء كأشخاص، بل إن ما كان يهمه هو أن يعلنوا أمام الملأ تراجعهم وانصياعهم وانضمامهم إلى رأي الخليفة. إن الهدف كان كسر المصداقية أمام الأتباع والأشياع.

ولم يكتف المأمون بذلك، بل بعث رسالة أخرى إلى عامله في بغداد أورد الطبري نصها، وفيها يكرر هجومه على معارضي القول بـ «خلق القرآن»، مضيفاً هذه المرة إلى قائمة الإتهامات التي ضمنها في رسالته الأولى اتهاماً جديداً، حيث قال عنهم إنهم «ضاهوا به [أي القول بقدم القرآن] قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله»، وتضيف رسالة المأمون: «وقد عظم هؤلاء الجهلة، بقولهم في القرآن، الثلْمَ في دينهم والحرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله في فعله بالصفة التي هي لله وحده».

ثم تضيف الرسالة: «وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين، ولا

نصيباً من الإيمان واليقين، ولا يرى أن يحل أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الرعية... فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمان بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك... وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق في إخلاصه وتوحيده، وأنه لا توحيد لمن لم يُقِرّ بأن القرآن مخلوق. فإن قالا بقول أمير المؤمنين في ذلك، فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصهم عن قولهم في القرآن، فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلا شهادته ولم يقطعا حكماً بقوله... وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة وأشرف عليهم إشرافاً... واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك».

الجديد في هذه الرسالة الثانية أمران اثنان:

أولهما: اتهام المأمون المعارضين للقول بـ «خلق القرآن» بمضاهاة النصارى في القول إن عيسى كلمة الله القديمة، فيكونوا قد أثبتوا شريكاً لله في القدم. وهكذا يدرج المأمون قضية «خلق القرآن» في أصل «التوحيد» مع أن المعتزلة يدرجونها في أصلهم الثاني الذي هو «العدل». وهذه مسألة على جانب كبير من الأهمية في فهم دوافع القضية وملابساتها، وسنعود إليها في ما بعد.

أما الأمر الثاني الجديد في هذه الرسالة فهو أمر المأمون والِيَه على بغداد بتعميم الامتحان، بحيث يمتحن جميع أصحاب المناصب في الدولة، فإذا قالوا بـ«خلق القرآن» كما يقول الخليفة، أمرهم بامتحان من دونهم من القضاة والعدول والشهود... الخ.

وهكذا: «أحضر إسحاق بن إبراهيم ـ عامل المأمون على بغداد ـ لذلك جماعة من الفقهاء والحكام والمحدثين» ذكر الطبري أسماء العديد منهم وفيهم ابن حنبل هذه المرة، «فادخلوا جميعاً على إسحاق، فقرأ عليهم كتاب المأمون هذا [أي رسالته الثانية] مرتين حتى فهموه»، ثم بدأ في استنطاق وامتحان كل واحد على حدة. وفي ما يلي نموذج من هذا الاستنطاق/الامتحان، كما أورده الطبري:

قال إسحاق بن إبراهيم لبشر بن الوليد الكندي أحد القضاة يمتحنه:

ـ ما تقول في القرآن؟

ـ فرد بشر بن الوليد: قد عرَّفتُ [أي ذكرت أنا] مقالتي لأمير المؤمنين غير مرة.

ـ قال إسحاق: قد تجدَّد من كتُب أمير المؤمنين ما قد ترى.

ـ فقال بشر: أقول: القرآن كلام الله.

ـ قال إسحاق: لم أسألك عن هذا. أمخلوق هو؟

ـ قال بشر: الله خالق كل شيء.

ـ قال إسحاق: ما القرآن شيء؟

ـ قال بشر: هو شيء.

ـ قال إسحاق: فمخلوق.

ـ قال بشر: ليس بخالق.

ـ قال إسحاق: ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

ـ قال بشر: ما أحسِنُ غير ما قلتُ، وقد استعهدت أمير المؤمنين [أي عاهدته] أن لا أتكلم فيه وليس عندي غير ما قلت لك.

ويضيف الطبري قائلاً: «فأخذ إسحاق بن إبراهيم رقعة [أي ورقة] كانت بين يديه، فقرأها عليه ووقفه عليها، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، أحداً فرداً، لم يكن قبله شيء، ولا بعده شيء، ولا يشبهه من خلقه شيء في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه. قال نعم، وقد كنت أضرب الناس على دون هذا. فقال [إسحاق] للكاتب، أكتب ما قال.

ثم نادى إسحاق بن إبراهيم على القضاة والفقهاء والمحدثين الآخرين واحداً واحداً، فكان منهم من ناور في الكلام، وكان منهم من قال: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا، وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم فينا حجنا وصلاتنا، ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، إنْ أمرَنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا. فقال إسحاق: القرآن مخلوق هو؟ فأجاب الممتحَن المسؤول، أبو حسان الزيادي، بنفس ما أجاب به قبل، فقال إسحاق هذه مقالة أمير المؤمنين. فقال أبو حسان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدعو إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرَك أن أقول، قلتُ ما أمرني به...، فقال إسحاق: ما أمرني أن آمرك وإنما أمرني أن امتحنك». وكان قد عرض عليه الرقعة المشار إليها فوقعها.

ثم نادى على أحمد بن حنبل فقال: «ما تقول في القرآن؟ فرد عليه: هو كلام الله. ثم سأله: أمخلوق هو؟ فرد ابن حنبل: هو كلام الله لا أزيد عليها، ثم امتحنه بما في الرقعة

المذكورة، ولما وصل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ أضاف ابن حنبل: ﴿وهو السميع البصير﴾، فسأله إسحاق ما معنى قوله: «سميع بصير»، فأجاب ابن حنبل: هو كما وصف نفسه. قال: فما معناه؟ قال لا أدري، هو كما وصف نفسه».

ثم تابع عامل المأمون على بغداد امتحان الباقين، ولما انتهى بعث بأجوبتهم مكتوبة إلى المأمون. وبعد تسعة أيام جاء رد المأمون في رسالة ثالثة يقول فيها: «أما بعد، فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك، جواب كتابه كان إليك، فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة»، ثم أخذ المأمون يرد على مقالة كل واحد من الممتحَنين، فاتهم بالكذب من قال منهم إن أمير المؤمنين سمع منه مقالته من قبل، واتهم بعضهم بسرقة أموال الدولة وهم في وظائفهم، بينما رمى بعضهم بالجهل وبغيره من التهم، كل باسمه، وأمر عامله على بغداد أن يمتحنهم من جديد، وخص اثنين منهم هما بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي بأمر خاص، إذ طلب منه أن يستتيبهما، فإن تابا أمسك عنهما، وإن رفضا ضرب عنقيهما وبعث برأسيهما إليه. . . أما الباقي ممن لم يرجعوا عن قولهم فقد طلب منه أن يبعثهم: «أجمعين موثَّقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم . . . لينصهم أمير المؤمنين، فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف».

ويضيف الطبري قائلاً: «فأجاب القوم كلهم حين أعاد القول عليهم، إلى أن القرآن مخلوق، إلا أربعة نفر: من بينهم ابن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهيم فشُدُّوا في الحديد». وفي الغد أعاد امتحانهم، فأجاب سجادة: القرآن مخلوق، فأطلق سراحه، وأصرّ الباقون على قولهم. وفي اليوم التالي كرر الشيء نفسه فأجاب القواريري: القرآن مخلوق، فأطلق سراحه، وأصر أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما ولم يرجعا، فشُدَّا جميعاً في الحديد، ووجههما إسحاق بن إبراهيم إلى طرسوس، حيث كان المأمون. وبينما هما في الطريق جاء نعي المأمون، فأعيدا إلى الرقة، وفي الطريق توفي محمد بن نوح، وجيء بابن حنبل وحده مقيداً إلى بغداد وأدخل السجن، ومكث فيه، بحسب بعض الروايات ثمانية وعشرين شهراً، أصرَّ خلالها على قوله ولم يغير ولم يعدل.

والبقية تأتي مع الخليفة المعتصم الذي خلف أخاه المأمون.

خامساً: محنة ابن حنبل... الجولة الثانية

لم تنته «المحنة» بوفاة المأمون، بل بالعكس، لقد اشتدت زمن المعتصم والواثق، خصوصاً على ابن حنبل الذي أصبح بطل هذه «المحنة» بعد وفاة المأمون، بينما كان قبل ذلك مجرد واحد من جماعة كبيرة من القضاة والمحدثين الذين امتحنوا قبله ومعه. وباستثناء محمد بن نوح الذي توفي كما ذكرنا وهو في الطريق عائداً هو وابن حنبل إلى بغداد مكبلين مسجونين، فإن هذا الأخير، أعني ابن حنبل، هو وحده الذي ظل صامداً متحدياً. أما الباقون فقد قالوا جميعاً بـ «قول أمير المؤمنين» بصورة أو بأخرى.

لم تنته القضية إذن بوفاة المأمون، وذلك دليل قاطع على أن المسألة لم تكن مسألة قناعات فكرية دينية أراد المأمون فرضها، ولا قضية التحريض الذي يقال إن المعتزلة مارسوه على المأمون بعد أن استمالوه إليهم لفرض مذهبهم الذي من جملة مسائله الفرعية مسألة «خلق القرآن»، كلا. إن القضية كانت قضية الدولة ككل، وبعبارة عصرنا: قضية «أمن الدولة». يتجلى ذلك واضحاً من الأهمية القصوى التي أعطاها المأمون لهذه المسألة في وصيته، وهو على فراش الموت، إلى أخيه وخلفه أبي إسحاق الذي سيحمل لقب المعتصم.

يفتتح المأمون وصيته التي أوصى بها، بمحضر القضاة والفقهاء والقواد والكتّاب، كما يروي الطبري، بالتأكيد على القول بـ «خلق القرآن» وذلك في عبارات الحمدلة: «فالله خالق وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئاً له مثل، ولا شيء مثله تبارك وتعالى». وبعد أن عبر المأمون عن الكيفية التي يرغب أن يتم بها تجهيز جثمانه وتحضير جنازته توجه بالكلام إلى أخيه أبي إسحاق (المعتصم) قائلاً: «ولا تغفل أمر الرعية. الرعية الرعية. العوام العوام، فإن الملك بهم . . . والخرمية فأَغْزِهم [قائداً] ذا حزامة وصرامة وجلد، وأكنِفه بالأموال والسلاح والجنود من الفرسان والرجالة». وكان الخرمية، في بلاد فارس، قد أعلنوا الثورة على الدولة العباسية.

وعندما اشتد به وجع الموت دعا أخاه أبا إسحاق المعتصم إلى جانبه وأوصاه بكبار موظفي الدولة، كل باسمه، وطلب منه إقرارهم في مناصبهم والركون إليهم. ثم أضاف: «ولا تتخذن بعدي وزيراً تلقي إليه شيئاً، فقد علمت ما نكبني به يحيى بن أكثم في معاملة الناس وخبث سيرته حتى أبان الله ذلك منه في صحةٍ مني فصرت إلى مفارقته». وكان يحيى بن أكثم - وهو من كبار رجال أهل السنّة - وزيراً للمأمون وصاحب

الأمر والنهي في الدولة، غير أن المأمون عزله لأمر غير واضح، غير أن عزله كان قبل أن يظهر المأمون القول بخلق القرآن بوقت قصير.

نستفيد من وصية المأمون ثلاثة أمور مترابطة:

الأول هو التأكيد على القول بـ «خلق القرآن» كسياسة مستمرة للدولة، وبالتالي الانشغال بـ «العوام» وبمن كانت له عليهم زعامة وسلطة، وهم المعارضون للقول بـ «خلق القرآن».

والثاني التذكير بقضية يحيى بن أكثم الذي يتهمه المأمون بـ «الخيانة» بعد أن كان قد جعل منه رجل الدولة الأول فكانت الوزراء لا تعمل في تدبير الملك شيئاً إلا بعد مطالعة ابن أكثم. وكان هذا الأخير من كبار رجال أهل السنّة، كما أشرنا، كما روي عنه معارضته الشديدة للقول بـ «خلق القرآن». وقد عزله المأمون قبيل إقدامه على امتحان الناس في هذه المسألة. ولا يستبعد أن يكون سبب عزل المأمون له ذا علاقة بهذه القضية وأن تكون «الخيانة» التي يتهمه المأمون بها هو تواطؤه مع تيار أهل السنّة المعارض للمأمون والحامل لشعار: «القرآن غير مخلوق»، وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد.

وأما ثالث الأمور الأساسية في وصية المأمون فهو إلحاحه على ضرورة تكليف قائد مقتدر بغزو الخرمية، وهم الطائفة التي تنسب إلى بابك الخرمي الذي قاد ثورة مسلحة ضد الحكم العباسي في فارس، انتقاماً لأبي مسلم الخرساني الذي صفّاه العباسيون بعد الدور الأساسي الذي قام به في إنجاح ثورتهم وتأسيس دولتهم.

وإذا نحن أردنا التعبير عن المضمون السياسي لهذه القضايا الثلاث، قلنا إنها تلتقي جميعاً عند قضية «أمن الدولة». فكيف عمل المعتصم على تنفيذ وصية أخيه المأمون؟

إذا جاز لنا تلخيص أعمال المعتصم كلها في عبارة واحدة أمكن القول إنه قضى مدة ولايته كلها - وهي مدة ثمان سنوات وثمانية أشهر - في الصراع ضد خطرين رئيسيين ظلا يهددان أمن الدولة: خطر الخرمية بقيادة زعيمها بابك الذي استولى على أذربيجان وتواطأ مع ملك أرمينية وامبراطور الدولة البيزنطية، فهدد ملك المعتصم وأفنى كثيراً من جنده... ثم الخطر الذي يمثله المعارضون للدولة من أهل السنّة الرافعين لشعار: «القرآن غير مخلوق». وقد سلك المعتصم إزاء هذا

الخطر «الايديولوجي» سياسة أكثر تشدداً من سلفه المأمون. ويهمنا هنا أن نتعرف إلى مجريات هذه الجولة الثانية من «المحنة»، الجولة التي تمت على عهد المعتصم.

تجمع المصادر على أن المعتصم ـ الذي لم يكن من أهل العلم كالمأمون، وإنما كان عسكري الميول والطبع ـ قد أمعن في امتحان الناس بـ «خلق القرآن» أكثر مما فعل المأمون. ذلك أنه: «كتب إلى البلاد بذلك وأمر المعلمين أن يعلموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل عليه خلقاً من العلماء وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين ومائتين، أي بعد توليه الخلافة بعامين». ضرب ابن حنبل فعلاً بالسياط وتعرض للارهاب والاستنطاق وبقي في السجن مدة ثمانية وعشرين شهراً، بحسب المصادر الحنبلية، استنطقه المعتصم وجماعته خلالها مراراً عديدة، فبقي ثابتاً على موقفه لا يتزعزع.

وطبيعي أن تطنب المصادر الحنبلية في حكاية وقائع الجلسات الاستنطاقية وأنواع الضغوط والتعسفات التي تعرض لها أحمد بن حنبل وتشيد بصبره وثباته، مما جعل منه بطلاً عبر الأجيال ورمزاً للتشدد والإصرار. ولعل أقل النصوص مبالغة ما يورده صاحب **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين الصفدي، تلخيصاً عن المصادر الحنبلية. ومن هذا المرجع نقتبس الفقرات التالية في وصف محنة بن حنبل مع المعتصم. يقول: «... وبقي أحمد محبوساً بالرقة ـ بعد إعلان وفاة المأمون ـ حتى بويع للمعتصم ... فرُد أحمد إلى بغداد وحُبس وأرسِل إليه في كل يوم رجلان يناظرانه. وفي اليوم الرابع وجه المعتصم إليه بغا الكبير فحمله إليه وبات في بيت بلا سراج وهو مثقل بالقيود ... وأدخل على المعتصم، وأحمد بن أبي دؤاد إلى جانبه وقد جمع خلقاً كثيراً من أصحابه، فأدناه المعتصم ثم أجلسه وقال: لولا أني وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت إليك، ثم قال لهم: ناظروه وكلموه».

وتبدأ «المناظرة». ويسأل أحدهم أحمد بن حنبل السؤال المعروف: «ما تقول في القرآن؟» فيرفض أحمد أن يقول: «مخلوق» ويدلي المناظرون له بحججهم التي تؤيّد القول بـ «خلق القرآن» فيُصر أحمد على قوله: «أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسوله» فيه القول بـ «خلق القرآن».

ثم إنه: «لما طال المجلس ضجر [المعتصم] وقال: قوموا، وحبسه المعتصم عنده ثم ناظروه ثاني يوم وجرى ما جرى في اليوم الأول وضجروا وقاموا. فلما كان في اليوم الثالث أخرجوه، فإذا الدار غاصة وقوم معهم السيوف، وقوم معهم السياط وغير ذلك، فأقعده المعتصم

وقال: ناظروه. فلما ضجروا وطال الأمر، قرّبه المعتصم وقال له ما قال في اليوم الأول، فرد عليه كذلك، فقال: عليك... وذكر اللعن. ثم قال: خذوه واسحبوه واخلعوه، فسحب ثم خلع، وسعى بعضهم إلى القميص ليمزقه، فنهاه المعتصم... وبعضهم يقول: يا أمير المؤمنين دمه في عنقي اقتله، ولم يزل يضربه إلى أن أغمي عليه وسحب، وخرج به وألقي على ظهره بآرية وداسوه وهو مغشي عليه، فأفاق بعد ذلك وجيء إليه بسويق وقالوا: اشرب، وتقيأ، فقال: لا أفطر، وكان صائماً. ثم خلي عنه فسار إلى منزله. فكان مكثه في السجن منذ أُخذ وحُمل إلى أن ضُرِب وخلي عنه، ثمانية وعشرين شهراً».

أطلق سراح أحمد بن حنبل ورجع إلى منزله حيث أقام في شبه إقامة إجبارية طوال بقية عهد المعتصم، لم يكن يحدث في مجالس عامة وإنما يجتمع إلى أصحابه. ولم يكن ابن حنبل هو وحده الذي عانى من المحنة أيام المعتصم. فقد امتحن رجال آخرون من كبار الفقهاء وأهل الحديث، منهم علي بن المديني الذي كان من «أئمة الحديث في عصره»، حبس في بيت مظلم ثمانية أشهر وفي رجليه قيد ثقيل، غير أنه لم يصمد صمود ابن حنبل، بل أجاب المعتصم إلى القول بـ «خلق القرآن» فأطلق سراحه، ومنهم نعيم ابن حماد وأبو يعقوب البويطي وابن أعين المصري. أما الأول فأصر على موقفه فحبس في سامراء حتى مات، فجُرَّ بأقياده، فألقي في حفرة. وأما الثاني فقد بقي هو الآخر على قوله، فحبس في بغداد إلى أن توفي في السجن بقيوده. وأما الثالث فقد امتحن وسجن إلى أن مات. والبقية تأتي في عهد الواثق.

سادساً: أحمد الخزاعي والجولة الأخيرة من المحنة

لما توفي المعتصم سنة ٢٢٧ وتولى الخلافة من بعده الواثق، سار هذا الأخير على ما كان عليه المأمون والمعتصم من امتحان الفقهاء وأهل الحديث في القول بـ«خلق القرآن»، بل إن المؤرخين يذكرون أنه بالغ في ذلك فوسع نطاق «المحنة» لتشمل البصرة ومصر وغيرهما، فعم الامتحان جميع الناس، فقهاء ومحدثين ومؤذنين ومعلمين. وقد اضطر كثيرون إلى إجابة السلطة إلى ما تريد، بينما اجتهد آخرون في التماس أنواع من الحيل للخروج من مآزق الاستنطاق والامتحان. من ذلك مثلاً أن أحد الممتحنين لما سئل: «أتشهد أن القرآن مخلوق؟» أجاب قائلاً: «التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، هذه الأربعة مخلوقة»، فنجا من القتل. وكان يعد هذه الكتب المقدسة بأصابعه فرفع أربعة أصابع، عندما قال قوله ذاك، ولم

ينتبه القائمون على امتحانه إلى أنه كان يعني أصابعه الأربعة المرفوعة عندما قال لهم: «هذه الأربعة مخلوقة».

أما في بغداد، حيث ابن حنبل وكبار الفقهاء والمحدثين، فقد توتر الوضع إلى درجة أن بعضهم قرروا إعلان الثورة، فتشاوروا مع ابن حنبل الذي ناقشهم في الأمر واختلف معهم، إذ خاف من الفتنة خصوصاً، ولم يكن متأكداً من النجاح، فخرجوا من عنده، ويبدو أن أمرهم افتضح، فهرب بعضهم وألقي القبض على آخرين فحبسوا حتى الموت. أما أحمد بن حنبل فقد تلقى رسالة من إسحاق بن إبراهيم عامل الواثق على بغداد، يقول له فيها: «إن أمير المؤمنين قد ذكرك، فلا يجتمعن إليك ولا يأتينك أحد، ولا تساكنيّ بأرض ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت من أرض الله»، فاختفى ابن حنبل عن الأنظار «لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها حتى هلك الواثق».

وهنا ستظهر شخصية أخرى لتقوم بدور «البطل» في هذه المحنة زمن الواثق. إنه أحمد بن نصر الخزاعي أحد رجالات أهل الحديث، الذي تقدم لنا الروايات حول محنته وأسبابها القريبة والبعيدة ما يلقي أضواء كاشفة على «المحنة» بأكملها، منذ بدايتها إلى نهايتها. وقبل أن نعود لتتبع خيوط هذه القضية نتابع الفصل الأخير من استنطاقات المحنة، وهو الفصل الذي كان بطله أحمد بن نصر الخزاعي.

يذكر الطبري أن هذا الفقيه المحدث أدخل على الواثق، فسأله: «يا أحمد، ما تقول في القرآن؟»، قال: «كلام الله». قال الواثق: «أفمخلوق هو؟». قال أحمد بن نصر الخزاعي: «هو كلام الله». قال الواثق: «فما تقول في ربك، أتراه يوم القيامة؟» [وكان المعتزلة ينفون رؤية الله يوم القيامة رؤية مجسمة وذلك في إطار عقيدتهم في التوحيد والتنزيه]. فقال الخزاعي: «يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر، لا تضامون في رؤيته، فنحن على الخبر» [أي نتبع هذا الحديث]. فقال الواثق لمن حوله من القضاة ورجال الدولة: «ما تقولون فيه؟». قال بعضهم: «هو حلال الدم»، وقال آخر: «أسقني دمه يا أمير المؤمنين». وقال الوزير ابن أبي دؤاد: «يا أمير المؤمنين: كافر يستتاب، لعل به عاهة أو تغير عقل». ويقول الطبري معلقاً: «كأنه كره أن يقتل بسببه». ثم قال الواثق: «إذا رأيتموني قد قمت إليه فلا يقومن أحد معي، فإني أحتسب خطاي إليه . . . فأخذ الواثق الصمصامة، وهي صفيحة موصولة من أسفلها مسمورة بثلاثة مسامير تجمع بين الصفيحة والصلة، فمشى إليه وهو في وسط الدار، ودعا بنطع [أي بساط

من الجلد] فصيّره في وسطه، وحبل فشُد رأسه، ومُدّ الحبل، فضربه الواثق ضربة فوقعت على حبل العاتق، ثم ضربه أخرى على رأسه، ثم انتضى سيما الدمشقي [اسم رجل] سيفه فضرب عنقه وحزّ رأسه».

ويضيف الطبري قائلاً: «وذكر أن بغا الشرابي ضربه ضربة أخرى، وطعنه الواثق بطرف الصمصامة في بطنه، فحمل معترضاً حتى أتي به الحظيرة التي فيها بابك [الخرمي، يعني جثته، وكانت ثورته قد فشلت وألقي عليه القبض وصلب] فصلب فيها [الخزاعي] وفي رجله زوج قيود وعليه سراويل وقميص، وحمل رأسه إلى بغداد، فنصب في الجانب الشرقي أياماً، وفي الجانب الغربي أياماً، ثم حول إلى الشرق وحظر على الرأس حظيرة، وضرب عليه فسطاط، وأقيم عليه الحرس، وعرف ذلك الموضع برأس أحمد بن نصر [الخزاعي] وكتب في أذنه رقعة: هذا رأس الكافر المشرك الضال، وهو أحمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله على يدي عبد الله هارون الإمام، الواثق بالله، أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه، وعرض عليه التوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق فأبى إلا المعاندة والتصريح. والحمد لله الذي عجل به إلى ناره وأليم عذابه، وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك، فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر، فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه». ويضيف الطبري قائلاً: «وأمر [الواثق] أن يتتبع من وُسِم بصحبة أحمد بن نصر، ممن ذُكر أنه كان مشايعاً له، فوُضعوا في الحبوس، ثم جعل نيف وعشرون رجلاً وسموا في حبوس الظلمة، ومنعوا من أخذ الصدقة التي يعطاها أهل السجون، ومنعوا من الزوار، وثقلوا بالحديد...».

ذلك مجمل ما ذكره الطبري عن وقائع امتحان أحمد بن نصر الخزاعي وقتله وصلبه. فهل يعقل أن يكون كل ذلك من أجل مجرد الامتناع عن القول بـ «خلق القرآن»؟

لنتابع الطبري فيما يرويه من مظهر آخر من مظاهر هذه «المحنة». قال: «وفي هذه السنة [سنة ٢٣١ التي امتحن فيها أحمد بن نصر الخزاعي الامتحان المذكور] تمّ الفداء بين المسلمين وصاحب الروم» أي تبادل الأسرى معهم. وقد أمر الواثق رجاله المكلفين بتبادل الأسرى مع الروم البيزنطيين أن لا يقبلوا من أسرى المسلمين إلا من قال منهم بـ «خلق القرآن». يقول الطبري: «وأمر الواثق بامتحان أهل الثغور في القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلا أربعة نفر، فأمر الواثق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه»، وكان عدد أسرى المسلمين نحو ثلاثة آلاف رجل وخمسمائة امرأة، «فأمر الواثق بفدائهم ... ووجه من يمتحن الأسراء من المسلمين، فمن قال منهم: إن القرآن مخلوق وأن الله عزّ وجلّ لا يرى في الآخرة، نودي به، ومن لم يقل بذلك ترك في أيدي الروم ... وأمر أن

يُعْطُوا جميع من قال إن القرآن مخلوق، ممن نودي به، ديناراً لكل إنسان».

أسرى المسلمين، مجاهدون ذهبوا لقتال الروم... فما شأنهم وقضية «خلق القرآن» حتى يمتحنوا فيها هذا الامتحان الذي يخيرهم بين القول بما يراه أمير المؤمنين فيه ومن ثم العودة إلى ذويهم وأرضهم، وبين الامتناع عن القول بذلك والبقاء أسرى في أيدي الروم، أعداء المسلمين؟

إن المسألة إذن أعظم - في ذهن الحاكم على الأقل - من مجرد التصريح أو عدم التصريح بـ «خلق القرآن». ومفتاح القضية، أو أحد مفاتيحها على الأقل، نجده في الكلمات القليلة التي بدأ بها الطبري حكاية التفاصيل التي أوردنا عن امتحان الواثق لأحمد بن نصر الخزاعي. لقد بدأ الطبري سرده لوقائع ذلك الامتحان بقوله: «وجلس [الواثق] لهم [للخزاعي وأصحابه] مجلساً عاماً، ليمتحن امتحاناً مكشوفاً، فحضر القوم واجتمعوا عنده . . . فلما أتي بأحمد بن نصر لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رفع إليه من إرادته الخروج عليه، ولكنه قال: «يا أحمد: ما تقول في القرآن». . . الخ.

وإذن: هناك ظاهر ومخفي، منطوق به ومسكوت عنه، في هذه القضية. أما الظاهر والمنطوق به فهو الأسئلة والأجوبة حول «خلق القرآن»، أما المخفي والمسكوت عنه فهو «الشغب» على الخليفة ومحاولة «الخروج عليه» والثورة ضده وانتزاع السلطة منه... تلك هي الدوافع الحقيقية الخفية، التي تثوي وراء ما قام به المأمون والمعتصم والواثق من امتحان الناس عامة ورجال الدولة والفقهاء والقضاة خاصة... وسيكون علينا، في الأبحاث التالية، أن نعرض لتفاصيل «مخفي» هذه القضية والمسكوت عنه فيها أولاً، ثم الكشف، بقدر ما يسمح به المجال، عن العلاقة بين الغطاء الديني والمضمون السياسي في هذه «المحنة».

سابعاً: المحنة بين القدماء والمحدثين

كيف نفسر هذه «المحنة»، محنة «خلق القرآن»؟

إن تفسير هذه «المحنة»، تفسيراً علمياً موضوعياً، ضروري ليس من الناحية التاريخية وحسب، ناحية اكتساب فهم لحوادث التاريخ يكون أقرب ما يمكن من الحقيقة الموضوعية، بل إن التفسير العلمي الموضوعي لهذه «المحنة» ضروري أيضاً لنا نحن، لحاضرنا ومستقبلنا، نظراً لأن آثار هذه «المحنة التاريخية» وردود الفعل

التي أثارتها ما زالت تفعل فعلها في واقعنا الراهن من جهة، ولأن الظروف والملابسات التي جرت فيها هذه «المحنة» لم يتم بعد تجاوزها بصورة نهائية، بل هناك في واقعنا العربي والإسلامي الراهن ما يمكن اعتباره امتداداً لها أو إعادة إنتاج لها بأسماء ومعطيات «جديدة». وإذن فتفسير هذه «المحنة» تفسيراً موضوعياً علمياً ضروري ليس فقط لتصحيح فهمنا لتاريخنا العربي الإسلامي، بل ضروري كذلك لاكتساب وعي صحيح مطابق عن جوانب مهمة وأساسية في حاضرنا.

والتفسير العلمي الموضوعي لحوادث التاريخ له شروط سنحاول جهد الإمكان احترامها والتقيّد بها. وأول هذه الشروط عدم التحزب، بمعنى تجنب الانحياز لجانب دون آخر، وأكثر من ذلك الاجتهاد في تفهم كل طرف باستحضار منطلقاته وحججه. والطرفان الرئيسيان هما الدولة من جهة و«أهل السنة» من جهة أخرى، بزعامة من تعرضوا للامتحان ممن ذكرنا ولم نذكر. أما ثاني الشروط الضرورية لتفسير مثل هذه الحوادث فهو وضعها في إطارها الحقيقي الذي تنتمي إليه. وإطار هذه «المحنة» هو ـ كما هو واضح للعيان من خلال التفاصيل التي عرضناها في الحلقات الماضية ـ إطار سياسي بكل معاني الكلمة. وإذا نحن أردنا التخصيص قلنا إن المسألة كانت تتعلق بما نعبر عنه نحن اليوم بـ «أمن الدولة». ولذا نجدها تستمر وتتواصل طيلة عصر المأمون والمعتصم والواثق إلى السنة الثانية من عصر المتوكل، وهي مدة سبعة عشر عاماً، من سنة ٢١٨ إلى سنة ٢٣٤ هجرية. وإذن فالفهم الموضوعي لهذه «المحنة» يتطلب قبل كل شيء دراسة هذا الإطار السياسي. وهكذا فالتحليل السياسي الملموس ـ وليس التحليل التاريخي العام ولا التحليل النظري المجرد ـ لظروف «المحنة» وملابساتها التاريخية يجب أن يسبق كل تحليل آخر.

أما الشرط **الثالث** لفهم هذه «المحنة»، فهماً علمياً موضوعياً، فيتطلب كشف الغطاء عن الجانب الذي ظل غامضاً ومحيراً إلى اليوم في هذه القضية، وهي حقيقة العلاقة بين «الإمتحان» كما فرضه المأمون والمعتصم والواثق [استنطاق، ارهاب، تعذيب، قتل وصلب] وبين الشعار الذي نفذت باسمه هذه «المحنة» شعار «خلق القرآن». ولا شك أن السؤال المركزي على هذا المستوى سيكون: أي تهديد لـ «أمن الدولة» كان يمثله الامتناع عن القول بـ «خلق القرآن»، زمن المأمون والمعتصم والواثق؟ . . . ويتصل بهذا السؤال المركزي سؤال يبدو الآن ـ وبفضل التفاصيل التي أوردنا في الحلقات السابقة والطرح المنهجي التاريخي الذي نتعامل به هنا مع

هذه القضية ـ سؤالاً فرعياً ثانوياً، بعد أن كان يحتل من قبل مكانة السؤال المركزي، إن لم يكن الوحيد، الذي شغل بال الباحثين في هذه القضية، السؤال المتعلق بالدور الذي كان للمعتزلة فيها.

لنبدأ بهذا الجانب الأخير الذي ظلّ، كما قلنا، القضية المركزية التي شغلت الباحثين المعاصرين في هذه «المحنة». والواقع أن هذه القضية ـ قضية دور المعتزلة في «المحنة» ـ قد تعرضت لنوع من التواطؤ التاريخي غريب، التواطؤ الذي يتمثل في أن أياً من الطرفين لم يكن يرغب، ولا كان من مصلحته تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. فلم يكن المأمون ولا المعتصم ولا الواثق ولا رجال دولتهم يرغبون ولا كان من مصلحتهم التصريح بأن الأمر يتعلق بتهديد «أمن الدولة» (أو ما في معنى هذه العبارة بالاصطلاح القديم كـ «الشغب» و«الفتنة» و«الخروج»)، تماماً مثلما أنه لم يكن الذين تعرضوا للامتحان يرغبون ولا كان من مصلحتهم التصريح بأن الهدف من معارضتهم القول بـ «خلق القرآن» هو الدولة نفسها، هو تعبئة الناس ضدها. وهكذا بقي الصراع يجري على سطح القضية، بتوظيف مسألة دينية، الكل يعلم أنها من الفروع التي يجوز فيها الإختلاف ويقبل فيها تعدد وجهات النظر، لأنها مسألة اجتهادية، وقد ظلت حجج الطرفين متكافئة من الناحية الدينية.

وبما أن مسألة «خلق القرآن» هي من جملة المسائل المتفرعة عن أصل من أصول المعتزلة، أصل «العدل»، وتحته ناقشوها، وبما أن بعض رجالات المعتزلة كانوا موظفين كباراً لدولة المأمون وأصدقاء له، وبما أنهم ـ أعني المعتزلة ـ معروفون باعتماد العقل في فهم المسائل الدينية أكثر من اعتمادهم الحديث والأثر، مما جعل منهم خصوماً لـ «أهل الحديث» الذين يعتمدون الحديث ويفضلونه على الرأي وحكم العقل، فقد توجه الذين تعرضوا للمحنة، هم وأتباعهم، بأصابع الاتهام، إلى خصومهم المذهبيين المعتزلة. لقد اتهموهم بكونهم يستعملون الدولة لفرض مذهبهم على الناس. والغريب في الأمر أن مذهب المعتزلة قد اختصر كله في هذه المسألة الفرعية. ولكن الغرابة ستزول إذا عرفنا أن هذه المسألة قد صارت فرعية، فقط عندما انتظمت آراء المعتزلة في شكل مذهب له أصول محددة وفروع تتفرع عنها. أما قبل ذلك، وفي العصر الأموي خاصة، فلقد كانت مسألة «خلق القرآن» إحدى القضايا الأساسية التي تحدد علاقة الناس، خاصة «المثقفين» منهم، مع الدولة كما سنوضح فيما بعد.

لقد وجهت أصابع الاتهام، إذن، إلى المعتزلة منذ أن بدأت المحنة. لقد اتهمهم خصومهم بأنهم هم الذين زينوا للمأمون القول بـ «خلق القرآن»، وأنهم هم الذين أغروه وحملوه على تبني مذهبهم، وأن رجالهم الذين استوزروا للمأمون والمعتصم والواثق، وخاصة أحمد بن أبي دؤاد وجماعته، هم الذين كانوا المدبرين للمحنة والمشرفين على تنفيذها. وقد ترسخت هذه التهمة في أذهان الناس حتى نسوا الدولة وسلطتها وأهدافها، وحملوا المسؤولية كلها للمعتزلة. وعندما ترك المتوكل القول بـ «خلق القرآن» ومنع الناس منه تعرض المعتزلة للانتقام: للقمع والإرهاب والقتل. وصاروا، منذ ذلك الوقت إلى اليوم، الخصم اللعين الذي لا يذكر إلا بسوء، في الأوساط السنية. وإلى عهد قريب كانت «المعتزلة» لا تذكر في حلقات الدرس في المساجد والجامعات كالقرويين والزيتونة والأزهر إلا مقرونة بعبارة «قبحها الله»، بل إن هذه العبارة ما زالت متداولة عند بعض الفئات إلى اليوم.

وهذا شيء مفهوم في ثقافتنا العربية الإسلامية التي ما زال الخلف ينخرط فيها في خصومات السلف. إن ما تعرض له كبار الفقهاء والمحدثين من أهل السنّة، أيام المأمون والمعتصم والواثق، وما تناقلته كتب أهل السنّة، وخاصة الحنابلة، من وقائع المحنة وبطولاتها وملاحمها، كل ذلك قد رسخ في أذهان الناس، عبر الأجيال، أن المعتزلة هم المدبرون للمحنة والقائمون على تنفيذها، والمسؤولون عنها جملة وتفصيلاً، بداية ونهاية.

في هذا الاتجاه سارت الأبحاث الحديثة حول «المحنة»، أبحاث المستشرقين وغيرهم من المؤلفين العرب. ويكفي هنا أن نعرض لرأي المرحوم أحمد أمين في كتابه **ضحى الإسلام**، وهو معروف باتجاهه الإسلامي المتفتح. هو يرى أن المعتزلة الذين يصفهم بأنهم «حزب الحكومة» كانت «نيتهم حسنة ومقصدهم حميد» لأنهم رأوا «أن عقائد الناس قد فسدت ويجب تصحيحها. وفي نظرهم أن التصحيح يجب أن يدور على توحيد الله وعدله . . . ورأوا أن القول بقدم القرآن تعديد للقديم كما أنكروا الصفات لأن فيها تعديداً». ويضيف الأستاذ أحمد أمين قائلاً: «ومن الناحية الأخرى فالناس من طبيعتهم حب المعارضة والعطف عليها. . . فوقف المأمون ورجاله في صف ووقف هؤلاء العلماء المعارضون والعامة من ورائهم في صف، وتكون بذلك معسكران. وكلما أفرطت الحكومة في العسف أفرطت العامة في التصفيق للمعارضة». ويضيف الأستاذ أحمد أمين: «إن المعتزلة والمأمون وإن كان رأيهم العلمي حقاً وصحيحاً، فإن خصومهم على حق في أن لا تثار هذه المسألة أمام العامة». وبعد

أن يبدي تعجبه من لجوء المعتزلة إلى استعمال العنف ضد خصومهم، وهم، أعني المعتزلة أهل الدعوة إلى استعمال العقل، يتأسف على ما تعرضوا له من انتقام قضى عليهم، مبرزاً مبلغ الخسارة التي لحقت بالإسلام بانقراضهم. ثم يختم قائلاً: «في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى أنفسهم جنوا».

يكاد ما كتبه أحمد أمين عن محنة «خلق القرآن» أن يكون هو الرأي السائد الوحيد بين الباحثين المحدثين والمعاصرين. غير أن صديقنا الدكتور فهمي جدعان تصدى مؤخراً للموضوع في كتاب له بعنوان **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. وقد حدد في مقدمته، بكل وضوح، هدفه في أمرين اثنين، يقول: «الأول أني أريد أن أنأى بالمعتزلة نأياً يشبه أن يكون تاماً عن عملية الامتحان التي نسبت إليهم، ورد الأمور إلى نصابها في هذا الشأن لحساب التاريخ. والثاني أنني أريد أن أنظر في مسألة المحنة، لا بما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصة، وإنما بما هي حالة تبين إبانة بينة عما يمكن أن تكون عليه صيغة العلاقة بين السلطة أو «الأمر» من وجه، وبين الطاعة أو «الإجابة» من وجه آخر في دولة هي «دولة الخلافة» لا شيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تاريخي لما وصل إليه «الملك» في الإسلام...».

الهدف واضح: تبرئة المعتزلة، ووضع المسألة في سياق «جدلية الديني والسياسي في الإسلام». وقد جمع الصديق الدكتور فهمي حشداً هائلاً من النصوص التي يضع معظمها القضية في إطارها التاريخي فعلاً. ولكنه ركز - بحكم الهدف الذي حدده لنفسه وبالخصوص الجانب الثاني منه، أي ما عبر عنه بـ «جدلية السياسي والديني» - على المظهر العام للقضية، فاستحضر التنظيرات اللاحقة لدولة الخلافة، خاصة منها آراء الماوردي وابن خلدون، وبنى تفسيره للقضية عليها. وبذلك حقق غرضه.

أما نحن، الذين استفدنا من دراسة الصديق فهمي، وبكيفية خاصة من النصوص الكثيرة والمفيدة التي حشدها في كتابه، فإننا لا نريد أن نكرر ما حققه. فنحن لا نجعل هدفنا مرة أخرى تبرئة المعتزلة، أو إدانتها، ولا الخوض في القضية النظرية العامة التي عبر عنها الدكتور فهمي بـ «جدلية الديني والسياسي في الإسلام»... وإنما نريد أولاً وأخيراً تفسير هذه «المحنة» بما يجعلها معقولة، أي مفهومة، لا غموض فيها ولا عجب، وذلك بالكشف عن أسبابها وتعرية ملابساتها. والمثل يقول: «إذا ظهر السبب بطل العجب». أما الخلاصة العامة، أو الدرس التاريخي الذي يجب استخلاصه من هذه القضية لفائدة حاضرنا، فذلك ما

سنعرض له في إطار قول حر مرسل في خاتمة هذه الأبحاث الخاصة بهذه المحنة.

ثامناً: المطوّعة والثورة على الدولة

قلنا إن تفسير «المحنة» أي إضفاء المعقولية على ما جرى فيها من الحوادث يتطلب وضعها في إطارها التاريخي. والمنطلق يجب أن يكون إبراز الملابسات السياسية التي جرت فيها. والنص التالي واحد من النصوص المهمة التي تفتح الباب واسعاً أمام الباحث في هذا الشأن. يقول الطبري في إطار سرده لحوادث سنة ١٩٧ هجرية والمتصلة بحصار جيوش المأمون لبغداد أثناء حربه مع أخيه الأمين: «... فكان لصوصها وفساقها [يعني بغداد المحاصرة] يسلبون من قدروا عليه من الرجال والنساء والضعفاء من أهل الملة والذمة: فكان منهم في ذلك ما لم يبلغنا أن مثله كان في شيء من سائر بلاد الحرب». وقد أطنب الطبري، على غير عادته، في الاستشهاد بالنصوص الشعرية ومنها قصائد طويلة يتحدث فيها أصحابها عما أصاب بغداد من الفوضى وانعدام الأمن وسيادة حالة اللادولة حتى صار «اللصوص والفساق» هم أولي الأمر فيها طيلة حصار جيوش المأمون لها، وأخوه الأمين قابع فيها، «هارب» إلى الشراب والملذات في قصره.

وقصة الحرب بين المأمون وأخيه الأمين معروفة. وملخصها أن أباهما هارون الرشيد كان قد عهد بالخلافة من بعده إلى أولاده الأمين أولاً، ثم المأمون من بعده ثم المؤتمن. وكتب بذلك صحيفة بمحضر القضاة والفقهاء وكبار بني هاشم وعلقها في الكعبة. وعندما تولى الأمين الخلافة خلع أخاه المأمون من ولاية العهد وولى مكانه ابنه موسى ـ ابن الأمين ـ على الرغم من أن أباه هارون الرشيد كان قد أخذ منه العهد والمواثيق لينفذ وصيته ويسلم الخلافة لأخيه المأمون. كانت أم الأمين عربية هاشمية، بينما كانت أم المأمون «أم ولد» (جارية من خراسان). ويقال إن رجال الدولة، من أصل عربي، هم الذين أغروا الأمين بخلع أخيه المأمون الذي كانت ميوله، في نظرهم، إلى جهة أمه، مع الفرس. وكان رد الفعل أن الفرس وأهل خراسان خاصة وقفوا مع المأمون للسبب نفسه. المهم أن الحرب قامت بين الأخوين: المأمون يديرها من خراسان التي كان ولياً عليها على عهد أبيه، بينما كان الأمين والياً على بغداد والشام، والمؤتمن على الجزيرة والثغور. وقد انتهت الحرب بين الأمين والمأمون بانتصار هذا الأخير، فدفع بجيوشه لحصار أخيه في العاصمة بغداد، فضربها بالمجانيق فهدمتها وأشاعت فيها الفوضى والفساد إلى أن

تمكن أصحاب المأمون من قتل الأمين وإرسال رأسه إليه في مكان إقامته في خراسان. وقد دامت مدة خلافة الأمين أربع سنوات وثمانية أشهر من ١٩٣ إلى ١٩٨.

ترك المأمون بغداد في فوضى، وكأنه يريد الانتقام من أهلها، إذ لم ينتقل إليها إلا سنة ٢٠٤ بعد أن عانت من الفتنة والفوضى مدة ست سنوات. وأثناء فترة الفوضى والفتنة، وبالضبط في سنة ٢٠١ قام رجال يستنكرون ما يحدث فتطوعوا للعمل على استعادة الأمن فسموا بـ «المطوّعة» يقول الطبري في هذا الموضوع: «وفي هذه السنة تجردت المطوعة للنكير على الفساق ببغداد... كان السبب في ذلك أن فساق الحربية [أي المحاربين] والشطار... آذوا الناس أذى شديداً وأظهروا الفسق وقطع الطريق وأخذ الغلمان والنساء علانية من الطرق، فكانوا يجتمعون فيأتون الرجل فيأخذون ابنه فيذهبون به فلا يقدر أن يمتنع. وكانوا يسألون الرجل أن يقرضهم أو يصلهم فلا يقدر أن يمتنع عليهم. وكانوا يجتمعون فيأتون القرى فيُكاثرون أهلها ويأخذون ما قدروا عليه من متاع ومال وغير ذلك، لا سلطان يمنعهم، ولا يقدر على ذلك منهم، لأن السلطان كان يعتز بهم وكانوا بطانته فلا يقدر أن يمنعهم من فسق يركبونه. وكانوا يجبون المارة في الطرق وفي السفن وعلى الظهر ويخفرون البساتين ويقطعون الطرق علانية».

ثم يضيف الطبري ـ وهذا ما يهمنا مباشرة في موضوعنا ـ فيقول: «فلما رأى الناس ذلك وما قد أُخذ منهم وما بيع من متاع الناس في أسواقهم، وما قد أظهروا من الفساد في الأرض والظلم والبغي وقطع الطريق، وأن السلطان لا يُغير عليهم، فقام صلحاء كل ربض وكل درب، فمشى بعضهم إلى بعض وقالوا: إنما في الدرب الفاسق والفاسقان إلى العشرة، وقد غلبوكم وأنتم أكثر منهم، فلو اجتمعتم حتى يكون أمركم واحداً، لقمعتم هؤلاء الفساق، وصاروا لا يفعلون ما يفعلون من إظهار الفسق بين أظهركم».

وهكذا، يضيف الطبري: «قام رجل من ناحية طريق الأنبار يقال له خالد الدريوش فدعا جيرانه وأهل بيته وأهل محلته على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأجابوه إلى ذلك، وشدّ على من يليه من الفساق والشطار فمنعهم مما كانوا يصنعون فامتنعوا عليه وأرادوا قتاله إلا أنه كان لا يرى أن يغير على السلطان شيئاً [أي لا يرى الخروج عليه]. ثم قام من بعده رجل من أهل الحربية يقال له سهل بن سلامة الأنصاري من أهل خراسان، يكنى أبا حاتم، فدعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بكتاب الله جلّ وعزّ وسنّة نبيه ﷺ، وعلّق مصحفاً في عنقه، ثم بدأ بجيرانه وأهل محلته، فأمرهم ونهاهم فقبلوا منه، ثم دعا الناس جميعاً إلى ذلك، الشريف منهم والوضيع، بني هاشم ومن دونهم، وجعل له ديواناً يثبت فيه اسم

من أتاه منهم فبايعه على ذلك وقتال من خالفه وخالف ما دعا إليه، كائناً من كان، فأتاه خلق كثير فبايعوا. ثم إنه طاف ببغداد وأسواقها وأرباضها وطرقها ومنع كل من يخفر ويجبي المارة والمختلفة وقال: لا خفارة في الإسلام ـ والخفارة: أن يأتي الرجل بعض أصحاب البساتين فيقول: بستانك في خفري، أدفع عنه من أراده بسوء، ولي في عنقك كل شهر كذا وكذا درهماً فيعطيه ذلك شائياً وآبياً ـ فقوي على ذلك، إلا أن الدريوش خالفه وقال: أنا لا أعيب على السلطان شيئاً ولا أغيره ولا أقاتله ولا آمر بشيء ولا أنهاه. وقال سهل بن سلامة: لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنّة كائناً من كان، سلطاناً أو غيره، والحق قائم في الناس أجمعين، فمن بايعني على هذا قبلته ومن خالفني قاتلته...».

ثم يذكر الطبري في حوادث سنة ٢٣١ عند تفصيله القول في محنة أحمد بن نصر الخزاعي زمن الواثق ـ وقد خصصنا لها الحلقة قبل الماضية ـ يذكر الطبري أن أحمد بن نصر الخزاعي، هذا الفقيه المحدث الكبير، «كان أحد من بايع له أهل الجانب الشرقي [من بغداد] على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسمع له، في سنة إحدى ومئتين، كما كثر الدعار بمدينة السلام [بغداد] وظهر فيها الفساد، والمأمون بخراسان... وأنه لم يزل أمره على ذلك ثابتاً إلى أن قدم المأمون بغداد في سنة أربع ومئتين فرجوا العامة له إذا هو تحرك».

وإذن، ففي زمن الفوضى والفتنة وحالة اللادولة في بغداد قام «المطوعة» (بتشديد الطاء وتخفيفها وفتح الواو وتشديدها) وهم، أصلاً، «الذين يتطوعون للجهاد»، وهم هنا أولئك الذين تطوعوا للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعبارة معاصرة: «تطبيق الشريعة»، قام هؤلاء إذن لجعل حد للفوضى والفتنة التي تركها «السلطان» جاريةً مستشرية... هؤلاء الذين التفّ الناس حولهم وحول أمثالهم من الفقهاء والمحدثين فصاروا «رؤساء العامة» وأصحاب السلطة فيهم. وقد استمر هؤلاء، ومن بينهم ابن حنبل وصحبه، يتمتعون بسلطة فعلية على «الجمهور» لا تقاوم، فكانوا المرجع الذي يرجع إليه كل من يفكر في تنظيم الثورة أيام المأمون والمعتصم والواثق. وقد ذكرنا في حلقة سابقة كيف أن ابن حنبل رفض الدخول في «مؤامرة» والخروج على الدولة لكونه لم يكن متأكداً من النجاح. أما أحمد بن نصر الخزاعي فقد استجاب لبعض الذين نهضوا لتنظيم الثورة زمن الواثق، فتوافق معهم وحددوا موعداً لاندلاع الثورة «ليلة يضربون فيها الطبل للاجتماع في صبيحتها للوثوب بالسلطان»، كما يقول الطبري. وكان قادة الثورة قد وزعوا الدنانير على أصحابهم و«مناضليهم»، فحدث أن «انتبذ بعضهم نبيذاً، واجتمع عدة منهم على شربه، فلما ثملوا ضربوا الطبل ليلة الأربعاء قبل الموعد بليلة ... فأكثروا ضرب الطبل فلم يجبهم

أحد»، فجاء ممثل السلطة يبحث في الأمر فاكتشف المؤامرة «فتتبع القوم من ليلتهم» واعتقل قادة الثورة بمن فيهم الفقيه المحدث أحمد بن نصر الخزاعي: «فحمل هؤلاء الستة [أي زعماء الثورة] إلى أمير المؤمنين الواثق، وهو بسامراء، على بغال... فقيد أحمد بن نصر بزوج قيود وأخرجوا من بغداد يوم الخميس لليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وثلاثين ومئتين، وكان الواثق قد أُعلم بمكانهم وأُحضر ابن أبي دؤاد وأصحابه وجلس لهم مجلساً عاماً ليمتحنوا امتحاناً مكشوفاً، فحضر القوم واجتمعوا عنده، وكان أحمد بن أبي دؤاد [أي وزير الواثق] كارهاً قتله في الظاهر، فلما أُتِيَ بأحمد بن نصر لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رفع عليه من إرادته الخروج عليه ولكنه قال له: «يا أحمد، ما تقول في خلق القرآن؟» فبدأ استنطاقه وامتحانه ثم قتله وصلبه على النحو الذي أوردنا في البحث قبل السابق.

وإذن فمنذ حصار المأمون لبغداد، خلال حربه مع أخيه الأمين ثم تركه لها مرتعاً للفتنة والفوضى، إلى قيام «المطوعة» فيها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأخذ البيعة من الناس خروجاً على الخليفة المأمون، إلى آخر عهد الواثق... كانت السلطة على «العامة» للمطوعة وأصحاب الحديث (الذين كان يحضر مجالسهم في المساجد عشرات الآلاف من الناس). ومن أجل مقاومة هذه السلطة وإضعافها كانت محنة «خلق القرآن».

أما لماذا اختار المأمون قضية «خلق القرآن» لضرب سلطة الفقهاء والمحدثين على الناس... فذلك ما سنعرض له في البحث التالي.

تاسعاً: السفياني، وأهل الحديث، ومعاوية

لم يكن حصار بغداد وما نجم عنه من انتشار الفوضى وتحكم اللصوص وسيادة قانون الغاب فيها، أولاً، ثم ما تلا ذلك من قيام «المطوعة» كحركة لـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وما نتج منها من اتساع نفوذ الفقهاء وأهل الحديث خاصة وميل بعضهم إلى تنظيم ثورات و«مؤامرات» ضد الدولة... لم يكن ذلك سوى عامل واحد، ولو أنه أساسي ومباشر، في الصراع بين دولة المأمون ورجاله وبين «العامة» ورؤسائها «الروحيين» من فقهاء ومحدثين، وزعمائها «الثوريين» الذين حملوا شعارات دينية، وكان من بينهم من شُهد له بالعلم ورواية الحديث.

لقد كانت هناك عوامل أخرى سياسية أثارت سخط «العامة» على الدولة، أو على الأقل غذته وساعدت على انتشاره، وبالتالي زادت من التفاف «الشارع» حول

أصحاب السلطة والنفوذ فيها من القائمين بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». من هذه العوامل إعلان المأمون عن إسناد ولاية العهد إلى علي الرضا (بن موسى الكاظم الذي هو الإمام الثامن عند الشيعة الإثني عشرية) وذلك سنة ٢٠١ هجرية، أي بعد أربع سنوات فقط من ولايته وقبل دخوله بغداد العاصمة. وإذا كان المأمون قد أراد من هذا التدبير كسب ولاء العلويين الشيعة (وكان العباسيون، بنو عمهم، قد اغتصبوا الحكم من أيديهم عند نجاح الثورة على الأمويين) والذين كانت ثوراتهم تهدد الدولة العباسية... فإن هذا التدبير قد أثار عليه غضب العرب، الذين رأوا في ذلك ميلاً إلى الفرس ضدهم، وسخط بني عمومته العباسيين، الذين رأوا في ذلك إخراجاً للخلافة من أيديهم. وهكذا امتنع أهل بغداد عن البيعة للرضا وتحركوا لخلع المأمون فبايعوا لإبراهيم بن المهدي (عم المأمون) الذي نُصِّب خليفة في بغداد لمدة عامين، من سنة ٢٠٢ إلى قدوم المأمون إلى بغداد سنة ٢٠٤. وعندما تحرك المأمون بجيوشه إلى بغداد خاف سكانها فخلعوا إبراهيم بن المهدي الذي اختفى، ثم قبض عليه المأمون وعفا عنه. وعندما كان المأمون في طريقه إلى بغداد مات علي الرضا فجأة. ويتهم بعضهم المأمون بكونه هو الذي قتله تقرباً للعباسيين، وهناك من يذهب إلى القول إن المأمون لم يكن مخلصاً في تولية علي الرضا العهد، وإنما جعل من ذلك تدبيراً مؤقتاً لكسب ولاء الشيعة من جهة وتهديد خصومه من أهل السنّة من جهة أخرى. وما يهمنا هنا إبرازه هو أن إسناد المأمون ولاية العهد لعلي الرضا كبير الشيعة يومئذ كان لا بد أن يثير عليه أهل السنّة ويزيد في نشاطهم لتعبئة «العامة» ضده وضد دولته.

وكما يحدث دائماً، فإن المعارضة للدولة ورجالها لا تتمكن في نفوس الناس ولا تنتشر إلا إذا ارتبطت برموز ونماذج وشعارات تعين «البديل». وإذا كانت الشيعة قد اتخذت من فكرة «المهدي المنتظر» رمزاً ربطت به أتباعها، بل ونشرته بين صفوف العامة بمختلف شرائحها، فإن فريقاً مهماً من خصوم العباسيين قد ظل على ارتباط عاطفي بالأمويين، خصوصاً بعد أن بالغ العباسيون في التنكيل بهؤلاء. وهكذا ظهرت فكرة «السفياني» (نسبة إلى أبي سفيان والد معاوية) وهي الفكرة التي ستقوم عند العاطفين على الأمويين من أهل السنّة مقام فكرة «المهدي» عند الشيعة. لقد تعرض بنو أمية بعد سقوط دولتهم إلى عملية إفناء وانتقام، على يد العباسيين، أثارت انتقادات واسعة ضد السلطة العباسية، وساعد ذلك على قيام نوع من التعاطف مع الأمويين. بالفعل لقد عمل الخلفاء العباسيون منذ أول عهدهم

بالسلطة على مطاردة الأمويين مطاردة شاملة، فقتلوا كل من وصلت إليه أيديهم منهم، ونبشوا قبورهم، وأحرقوا ما وجدوه فيها من جماجم وعظام، وذلك إلى درجة أن بعض المؤرخين يرون في ذلك انبعاثاً للعداء التقليدي المستحكم بين بني أمية وبني هاشم (والعباسيون منهم) زمن الجاهلية. ولما كان العباسيون قد مالوا إلى الفرس على حساب العرب، فلقد كان طبيعياً أن يسود العطف على الأمويين وسط القبائل العربية، وفي الشام بصفة خاصة، وقد تبلور هذا العطف على مستوى الرمز في شعار «السفياني المنتظر»... الذي سيقوم لإعادة الملك إلى بني أمية.

نضجت فكرة «السفياني» فعلاً وتحولت من رمز من رموز ميثولوجيا الإمامة إلى مشروع سياسي عملي. يقول الطبري في إطار سرده لحوادث سنة ١٩٥، أثناء الحرب بين الأمين والمأمون: «ظهر بالشام السفياني علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان فدعا لنفسه» وكانت أمه من نسل علي بن أبي طالب، ولذلك كان يقول إنه اجتمع فيه علي ومعاوية، الشيء الذي يعني تجاوز الصراع بين الشيعة والأمويين. وقد تمكن هذا «السفياني» من احتلال دمشق وطرد عامل الأمين عليها «وكاد يتم له الاستقلال بهذه البلاد لولا أن قام بين اليمنين والمضريين نزاع خطير حال دون تحقيق أمانيه». ومع ذلك استمرت بلاد الشام مسرحاً للثورة ضد العباسيين يقودها أصحاب السفياني، وكان منهم رجال من أهل الحديث، وكان هذا «السفياني» نفسه من أصحاب الحديث. يقول عنه ابن الأثير: «كان الناس قد أخذوا عنه علماً [أي الحديث] كثيراً وكان حسن السيرة قبل أن يخرج، فلما خرج وأساء السيرة تركوا ما نقلوا عنه».

ومن كبار رجال الحديث الذين امتحنهم المأمون والذين تصنفهم المؤلفات السنّية والحنبلية في درجة ابن حنبل ومحمد بن نوح وأحمد الخزاعي رجل تلقبه بعض تلك المؤلفات بـ «الإمام»، واسمه أبو مسهر الدمشقي، وقد ولاه «السفياني» قضاء دمشق أيام خروجه على المأمون. وعندما زار هذا الأخير دمشق ونُقل إليه خبر أبي مسهر وعداؤه له أمر بإحضاره إليه فامتحنه في القرآن: «أمخلوق هو أم غير مخلوق؟» فأجاب أبو مسهر الدمشقي: «غير مخلوق» وأصر على ذلك، فهدده المأمون قائلاً: «يا أبا مسهر والله لأحبسنك في أقصى عملي [أي أقصى البلاد التي أحكمها] أو تقول: القرآن مخلوق. تريد تعمل للسفياني». وكان ذلك سنة ٢١٧ على ما حققه صديقنا الدكتور فهمي جدعان. وإذن فالعلاقة بين الامتناع عن القول بـ «خلق القرآن» وبين مناصرة الأمويين والتعاطف معهم أمر واضح، وقد ورد على لسان المأمون نفسه.

على أن العلاقة بين العاطفين على معاوية والأمويين، من الفقهاء وأهل الحديث، وبين اضطهاد المأمون لهؤلاء وامتحانهم بـ «خلق القرآن»، علاقة ترقى إلى ماقبل بداية «المحنة» بسنوات عديدة. تذكر المصادر أن يحيى بن أكثم قاضي المأمون روى الخبر التالي قال: «قال لنا المأمون لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القرآن مخلوق» وكان ذلك سنة ٢٠٦ هجرية، أي قبل بدء «المحنة» بما لا يقل عن عشر سنين. أما يزيد بن هارون هذا فكان من كبار رجال الحديث وروى عنه ابن حنبل وغيره. وقد أطنب أصحاب التراجم باتساع علمه وكثرة حفظه للحديث وشدة إقبال الناس على دروسه حتى قال بعضهم «إن مجلسه كان يضم سبعين ألفاً». ومع أنه كان أكبر سناً من ابن حنبل فإن المصادر تذكر أنهما كانا صديقين. وتذكر مصادر أخرى أنه كان «يعد من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر» وأنه كان «رأساً في السنة ومعادياً للجهمية» [أي القائلين بخلق القرآن] وأنه كان قد أفتى بأن «من قال: القرآن مخلوق فهو كافر». وتذكر المصادر أيضاً أنه كان من بين الذين خرجوا على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور مع إبراهيم بن عبد الله بن حسن [من نسل علي بن أبي طالب]، كما تذكر أن «أصحاب الحديث خرجوا جميعاً» معه... وإذن فالرجل كان ذا سلطة على «العامة»، ورأساً من رؤوس المعارضة كانت له سوابق في الخروج والثورة. ذلك ما يفسر عبارة المأمون الآنفة الذكر: «لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القرآن مخلوق». وقد مات يزيد بن هارون سنة ٢٠٦ هجرية.

ولنا أن نتوقع أن مدرسة يزيد بن هارون هذا ستتوسع من خلال تلامذته، ابن حنبل وصحبه، وأن اتساع شأن هذه المدرسة، مدرسة أهل الحديث، ونمو نفوذهم أمر كانت تعززه العوامل التي ذكرنا وعلى رأسها انتشار العطف على بني أمية. وكان أهل الحديث، وفي مقدمتهم ابن حنبل، قد أعادوا الاعتبار لمعاوية الذي أصبح ينظر إليه، لا من خلال ما قام به من عنف وعسف وغصب للحكم، بل من خلال أنه «كانت له صحبة» أي أنه كان صحابياً، وكان من كتاب الوحي للنبي. وفي هذا الصدد تروى عن ابن حنبل أقوال تشيد بمعاوية وتستنكر من يذكره بسوء. بل إن الروايات تذكر أن ابن حنبل كان يفضل معاوية على عمر بن عبد العزيز مبرراً ذلك بالقول إنه لا يقيس بأصحاب رسول الله أحداً، هذا إضافة إلى أنه أثبت أحاديث في مدح معاوية منها حديث: «معاوية حلم أمتي وأجودها»... الخ.

ذلك ما يفسر ما أقدم عليه المأمون سنتي ٢١١ و٢١٢. ففي سنة ٢١١ «أمر

المأمون منادياً فنادى: برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير أو فضله على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ»، وهمّ بلعنه على المنابر وكتب في ذلك إلى عماله. أما في سنة ٢١٢ فقد أظهر القول بـ «خلق القرآن» أي أنه تبنى هذا الشعار كفاصل بين مؤيديه ومعارضيه. ولنا أن نفترض أن المدة الفاصلة بين ٢١٢ سنة تبنّي فكرة «خلق القرآن» كشعار رسمي للدولة وسنة ٢١٧ التي تسجل بداية «المحنة»، وهي مدة ست سنوات، لنا أن نفترض أنها كانت مسرحاً لنشر هذه الايديولوجيا وتكريسها.

نخلص مما تقدم، إذن، إلى أن العلاقة وطيدة جداً بين قرار المأمون إظهار القول بـ «خلق القرآن» وامتحان الناس فيه وبين رغبته في قمع حركة كانت قد تنامت وباتت تكتسح الساحة: حركة معارضة كان يقودها رجال الحديث، حركة متداخلة وملتبسة مع التيار المتعاطف مع الأمويين، فيما أنزله بهم العباسيون من قمع وتشريد، ومع فكرة «السفياني»، وهي أخيراً، وليس آخراً، الحركة التي عملت على إعادة الاعتبار لمعاوية بوصفه كانت له صحبة مع النبي. ويبقى علينا أن نشرح موقع فكرة «خلق القرآن» في الصراع ضد الأمويين أولاً أيام حكمهم... وبذلك تتضح أسباب «المحنة»، وتنكشف معقوليتها السياسية.

عاشراً: خطاب ديني ومضمون سياسي

رأينا كيف أن محنة «خلق القرآن» أيام المأمون والمعتصم والواثق كانت في حقيقة الأمر عبارة عن توظيف «الديني» من أجل «السياسي». فالصراع كان سياسياً. وبما أن السياسة لم تكن تمارس في ذلك الوقت بصورة مباشرة وبمفاهيم خاصة بها، وبما أن السياسة قد مورست في الإسلام منذ الصراع بين علي ومعاوية بواسطة مفاهيم دينية كالجبر والقدر وحكم مرتكب الكبيرة ومضمون الإيمان... الخ. فقد بقيت السياسة تمارس بواسطة هذه المفاهيم، أو ما يماثلها من المفاهيم الدينية، كما أن الفضاء السياسي لم يكن في جملته منفصلاً ولا متميزاً عن الفضاء الديني. وهكذا رأينا قوى «المعارضة الشعبية»، بتعبيرنا المعاصر، تمارس حقها في المعارضة داخل المساجد وبما يلقى فيها من دروس بخطاب ديني.

ولكي تبقى هذه المعارضة في حدود المستوى الذي نطلق عليه اليوم «العمل السياسي» الذي يتم فيه تجنب المواجهة المباشرة المسلحة (أي الخروج، الثورة) فلقد كان لا بد من البحث عن طرف ثالث تمارس فيه السياسة ويكون واسطة يتحول عبرها المباشر إلى غير المباشر. وقد اختارت قوى المعارضة إذكاء التعاطف مع

الأمويين ورد الاعتبار لمعاوية بخطاب سياسي غير مباشر معارض للمأمون والعباسيين. لقد انتزع العباسيون الحكم من الأمويين وطاردوهم وأفنوهم بدعوى أنهم كانوا قد اغتصبوا الحكم وظلموا وقمعوا وأفسدوا وقتلوا... الخ. وهكذا فالشرعية تلتمس هنا ليس من خصال وفضائل وإنجازات «الأنا» العباسي، بل من عيوب ومساوئ ولاشرعية «الآخر» الأموي. وهكذا مرت تزكية العباسيين لأنفسهم من خلال إدانة الأمويين. وإذن فرد الاعتبار للأمويين معناه إدانة العباسيين.

ولنا أن نتصور أن المأمون قد عقد جلسات مع مستشاريه المكلفين بما نطلق عليه نحن اليوم «أمن الدولة» ـ وسنتعرف إليهم فيما بعد ـ وبحث معهم أمر هذه «المعارضة» التي استمالت «العامة» إلى جانبها والتي أصبحت تهدد الدولة بإشعال نار الثورة والفتنة. لم يكن من الممكن اللجوء إلى القمع السياسي المباشر لأن خطاب تلك «المعارضة» لم يكن مباشراً، والتهم السياسية، في هذه الحالة، غير موجودة، غير مبررة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من مصلحة المأمون أن يضع دولته في الميزان فيعمد إلى مصارعة زعماء المعارضة بالقول «إنكم تعملون على انتزاع الشرعية من دولتي بإعادتكم الشرعية للأمويين». وحتى لو فعل هذا لما نجح في إرباك المعارضة لأن هذه الأخيرة لم تكن ترفع راية الأمويين، هكذا عارية، بل كانت تعمل ذلك من خلال خطاب ديني يغسل ذنوب الأمويين ويبرز مناقبهم. وهكذا فـ «معاوية كانت له صحبة» مع النبي ﷺ وهذا ما لا ينكره أحد، وأكثر من ذلك كانت هذه المعارضة تكرس «عقيدة» دينية تبدو في ظاهرها بريئة وسنية متسامحة (وهذا هو مضمون السلفية في ذلك الوقت) ولكنها في باطنها كانت تبرئة لساحة الأمويين وتجاوزاً عما ينسب إليهم من ظلم ومنكرات.

تقول هذه «العقيدة» التي كان يقررها ابن حنبل ما يلي: «صفة المؤمن من أهل السنّة والجماعة: من يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد عليه ما أظهر، ولم يشك في إيمانه، ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب، وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله عزّ وجلّ، وفوّض أمره لله عزّ وجلّ، ولم يقطع بالذنوب، العصمة من عند الله، وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره والخير والشر جميعاً، ورجا لمحسن أمة محمد ﷺ، وتخوف على مسيئهم، ولم ينزِّل أحداً من أمة محمد جنة ولا ناراً بإحسان اكتسبه ولا بذنب اكتسبه حتى يكون الله عزّ وجلّ الذي نزَّل خلقه حيث يشاء، وعرف حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وقدم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف

حق علي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمر بن نفيل على سائر الصحابة، فإن هؤلاء التسعة كانوا مع النبي ﷺ على جبل حراء . . . وترحم على جميع أصحاب محمد صغيرهم وكبيرهم، وحدث بفضائلهم وأمسك عن ما شجر بينهم، وصلاة العيدين والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير بر أو فاجر، والمسح على الخفين في السفر والحضر، والقصر في السفر، والقرآن كلام الله وتنزيله وليس بمخلوق، والإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[٢].

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه يتضمن مذهب ابن حنبل العقدي والسياسي، وهو يتعارض على طول الخط مع مذهب المعتزلة. والمهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أن هذا المذهب يشكل في جملته الإطار الذي تندرج فيه قضية «القرآن ليس بمخلوق». فهذه العبارة هي جزء من كل، بل هي رمز للكل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من يقرأ هذا النص على ضوء ظروفه السياسية، أعني الصراع الذي يستحضره ويريد أن يتجاوزه في الوقت نفسه، سيجده يقرر آراء لا تدين العباسيين مباشرة ولكنها تلغي إلغاءً اعتقادات المعارضة الدينية/السياسية التي كانت تواجه الأمويين. لقد سبق أن بيّنا في مناسبة سابقة[٣] كيف أن المعارضة التي قامت في وجه الأمويين كانت تقرر اعتقادات تدينهم وتجرمهم وهي تتعارض على طول الخط مع تلك التي يقررها هنا النص المنسوب لابن حنبل.

وهكذا فبينما نادت المعارضة التي قامت في وجه الأمويين من خوارج وشيعة ومرجئة وقدرية (مع بعض الاختلاف فيما بينها) بتكفير صاحب الكبيرة أو على الأقل الحكم عليه بالفسق، ودخول جهنم، نجد ابن حنبل يقرر بالعكس من ذلك أن «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من. . . لم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب. . .». وبينما نادت المعارضة للأمويين بـ «القدر» أي أن أفعال الإنسان يأتيها بقدرته وإرادته واختياره، لا عن قضاء سابق، وبالتالي فهو يتحمل مسؤوليتها، وذلك رداً على عقيدة الجبر التي كان يكرسها الأمويون، بينما فعلت معارضة الأمويين ذلك نجد ابن حنبل يقرر أن «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة [من

(٢) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب وهو بعنوان: «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية». انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، الفصل ٩: «حركة تنويرية».

يقول]. . . العصمة من الله، وأن كل شيء بقضاء الله وقدره والخير والشر جميعاً». وبينما نادت المعارضة للأمويين بمبدأ الوعد والوعيد (مع اختلافات بين فرقها) أي أن الله لا بد أن يفي بوعده فيجازي المحسن وينفذ وعيده فيعاقب المسيء، وذلك ضداً على ادعاء الأمويين «أن الله قد استثنى الخلفاء من النار...»، نجد ابن حنبل يقرر أن «من صفة المؤمن من أهل السنّة والجماعة... [أنه] لم ينزل أحداً من أمة محمد جنة ولا ناراً بإحسان اكتسبه ولا بذنب اكتسبه حتى يكون الله عزّ وجلّ الذي نزل خلقه حيث يشاء». وبينما نادت بعض فصائل المعارضة المواجهة للخوارج ـ وللأمويين كذلك ـ بأن الإيمان هو التصديق بالقلب وأن العمل ليس شرطاً فيه، وأنه بالتالي لا يزيد ولا ينقص، نجد ابن حنبل يقرر بالعكس من ذلك أن «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص». وأخيراً وليس آخراً، نادت المعارضة للأمويين بمختلف فصائلها تقريباً، من الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وأتباعهما إلى كثير من الخوارج والشيعة والمعتزلة وبعض الشخصيات الدينية المرجعية كأبي حنيفة ـ كما سنبين بعد قليل ـ نادت جميعها بأن «القرآن مخلوق»، أما ابن حنبل فيجعل من «صفة المؤمن من أهل السنّة والجماعة [أن يعتقد أن]... القرآن كلام الله وتنزيله وليس بمخلوق» (لاحظ طابع «التسامح» في هذه «العقيدة» المنسوبة إلى ابن حنبل المعروف بتشدده، وطابع «التشدد» في آراء الفصائل المعارضة للأمويين التي كانت في واقع الأمر متشددة فقط إزاء عسف الأمويين. وهكذا فالفكرة الواحدة يمكن أن تحمل مضامين مختلفة باختلاف الظروف والملابسات).

وهكذا نرى أن عقيدة «أهل السنة والجماعة» كما يقررها ابن حنبل، بطل محنة «خلق القرآن» هي في مضمونها الديني عقيدة معارضة على طول الخط للعقيدة التي قالت بها القوى المعارضة زمن الأمويين، وبالتالي فمضمونها السياسي ينصرف مباشرة إلى رفع الإدانة عن الأمويين وتوجيهها إلى العباسيين. ويبقى السؤال: لماذا اختار المأمون ومستشاروه في «الأمن القومي» استراتيجية مواجهة «أهل السنّة والجماعة» من خلال رفع شعار «خلق القرآن» دون غيره؟

الجواب واضح: لم يكن في صالح المأمون مواجهة «أهل السنّة والجماعة» لا على مستوى مسألة مرتكبي الكبيرة، ولا على مستوى القدر وحرية الإرادة وتحمّل مسؤولية الأفعال، ولا على مستوى الوعد والوعيد... لأن ذلك كله كان سينقلب ضده: فهل كان المأمون يستطيع أن يقول إنه هو وسلفه لم يرتكب أية كبائر؟ وهل كان يستطيع أن يقول بـ «القدر» بينما هو يعلم أن جده باني الدولة أبا

جعفر المنصور قد تبنى القول بالجبر تماماً مثلما فعل معاوية وأكثر، بل إن بعض المعتزلة قد أبدوا تضايقهم منه، أعني من المأمون، لكونه «لا يقول بالقدر»؟ وهل يستطيع القول إن الله سينفذ وعيده ولا بد فيحكم على نفسه بالدخول في النار؟... إذن لم يبق إلا القول بـ «خلق القرآن». وهذه مسألة تصلح فعلاً للتوظيف لفائدته. ذلك أن القول بـ «خلق القرآن» سيدفع خصومه إلى القول برأي مخالف وهو «قدم القرآن» مما يفسح المجال له للطعن في توحيدهم وتنزيههم للذات الإلهية، وبالتالي اتهامهم بإثبات قديمين، وفي هذا شرك. وقد أدرك أبطال «المحنة» هذا المرمى فتجنبوا النقاش في الموضوع واكتفوا بالقول: لا نقول بـ «خلق القرآن» حتى تأتونا بنص من القرآن أو السنّة يقرر ذلك، وتهربوا من تبني العكس صراحة.

هذا ومن المفيد الإشارة في هذا السياق إلى أن المأمون نفسه قد تعرض لما يشبه «الامتحان» في مسألة القدر، ولكنه أسعفته فطنته السياسية فتخلص من الحرج. يذكر المسعودي أنه بينما كان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوماً، إذا برجل يطلب الدخول للمناظرة، فأذن له المأمون. ولما طلب منه أن يتكلم قال الرجل موجهاً الكلام للمأمون: «أخبرني عن هذا المجلس الذي أنت قد جلسته، أباجتماع من المسلمين عليك ورضى منهم، أم بالمغالبة لهم والقدرة عليهم بسلطانك؟».

سؤال محرج. ولا شك أن السائل كان ينتظر أن يقول المأمون ما قاله معاوية وأبو جعفر المنصور وغيرهما من ملوك الأمويين والعباسيين من أن الله هو الذي ساق الحكم إليهم وأراده لهم. ولكنه لو قال ذلك لوقع في الفخ، إذ كان سيقرر في هذه الحالة أنه تولى الحكم بـ «سابق علم الله» أي بعلم الله القديم، والقرآن تعبير عن علم الله فهو إذن قديم. ولذلك أجاب المأمون إجابة تكشف عن ذكاء سياسي خارق فقال: «لم أجلسه باجتماع منهم ولا بمغالبة لهم، إنما كان يتولى أمر المسلمين سلطان قبلي احتمله المسلمون، إما عن رضى وإما عن كره، فعقد لي الأمر ولآخر معي ولاية هذا الأمر من بعد، في أعناق من حضره من المسلمين، فأخذ على من حضر بيت الله الحرام من الحاج البيعة لي ولآخر معي، فأعطوه ذلك إما طائعين وإما كارهين، فمضى الذي عقد له معي [أي الأمين] على هذه السبيل التي مضى عليها، فلما صار الأمر إليّ علمت أني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا، ثم نظرت فرأيت أني متى تخليت عن المسلمين اضطرب حبل الإسلام، ومرج عهدهم، وانتقضت أطرافه وهب الهرج والفتنة ووقع التنازع فتعطلت أحكام الله سبحانه وتعالى، ولم يحج أحد بيته، ولم يجاهد في سبيله، ولم يكن

لهم سلطان يجمعهم ويسوسهم، وانقطعت السبل، ولم يؤخذ لمظلوم من ظالم، فقمت بهذا الأمر حياطة للمسلمين، ومجاهداً لعدوهم [غزا المأمون الروم. . .] وضابطاً لسلبهم، وآخذاً على أيديهم إلى أن يجتمع المسلمون على رجل تتفق كلمتهم على الرضى به فأسلّم الأمر إليه وأكون كرجل من المسلمين. وأنت أيها الرجل رسولي إلى جماعة المسلمين، فمتى اجتمعوا على رجل ورضوا به خرجت إليه من هذا الأمر. . . فقال [الرجل]: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وقام». ويضيف الراوي قائلاً: «فأنفذ المأمون من يتبعه، فاقتفى أثره حتى وصل إلى جماعة من خمسة عشر رجلاً، فقالوا: لقيت الرجل؟ فقال نعم. قالوا: وما قال؟ قال: ما قال لي إلا خيراً. ثم حكى لهم ما قال». ويضيف المسعودي قائلاً: «فأقبل المأمون على يحيى [ابن أكثم: قاضي قضاته] فقال: «كُفينا مؤونة هؤلاء بأيسر الخطب». فقال يحيى: «الحمد لله الذي ألهمك يا أمير المؤمنين الصواب والسداد في القول والفعل».

لا شك أن المأمون قد أدرك من الوهلة الأولى أن السائل مبعوث «أهل السنّة والجماعة»، وأنه يريد إحراجه ودفعه إلى التستر وراء إرادة الله، وهو يعلم غياب إرادة الناس عن تأييده. ولكن المأمون، «الطاغية المستنير»، عرف كيف يجيب السائل من داخل مرجعية وفكر «أهل السنّة والجماعة»، في مسألة الحكم، فقال بما يقولون من ضرورة وجود حاكم يقوم بأمر المسلمين. . . وضرورة تقديم الطاعة له، براً أو فاجراً، حتى يتفق المسلمون من وراء حاكم بر عادل. هذا، وسواء كانت هذه الحكاية تعبر عن أمر حدث بالفعل أم أنها من نسج الخيال، فإنها، حتى في الحالة الأخيرة وسيلة من وسائل الدعاية لتبرير الحكم القائم الذي لا يستند على الشورى، «في انتظار» الذي يأتي ولا يأتي: اتفاق المسلمين على من يرضونه إماماً. . . إنه «المؤقت الدائم» الذي يحكم المسلمين منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم.

حادي عشر: السياق العام لفكرة «خلق القرآن»

من الصعوبات التي يواجهها الباحث المعاصر في الفكر العربي الإسلامي على العموم، وفي علم الكلام على الخصوص، أنه يفتقد المصادر الأولى ولا يتوفر، في الغالب، عن فكر الرواد الأوائل سوى على ما نقلته عنهم أو نسبته إليهم كتب الفرق، وهي متأخرة بقرنين أو أكثر. والمشكلة الأساسية مع هذه الكتب أن أصحابها ينتمون في الغالب إلى فرقة بعينها يعتبرونها وحدها على حق والباقي على ضلال. وهكذا فعندما يتعلق الأمر بأسلاف المؤلف، أعني أهل فرقته الأوائل،

فإنه يقرأ آراءهم لا كما كانت في بساطتها وارتباطها بالظروف التاريخية التي أملتها، بل يقرأها على ضوء ما آل إليه فكر تلك الفرقة في زمنه، فيحمّله في الغالب ما لا يحتمل، يعيد صياغته ويقرر مسائله بصورة جديدة تماماً. أما عندما يتعلق الأمر بآراء الفرق المخالفة، أو المتصارعة مع فرقته، فإنه يختزلها اختزالاً ويحاكمها على ضوء ما آل إليه النزاع بين الفرق في عصره، أي في مرحلة متقدمة من تطورها.

وفكر المتكلمين الأوائل، متكلمي العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، عانى من هذين النوعين من التحكم، خصوصاً الفكر المعارض. وهكذا فآراء المعتزلة الأوائل والفرق المعاصرة لهم لا يتوفر عليها الباحث إلا مختصرة مختزلة، إما في كتب المعتزلة المتأخرين الذين يعرضون تلك الآراء على ضوء ما وصل إليه الفكر الاعتزالي في عصرهم، وإما في كتب المتأخرين من خصوم المعتزلة الذين يعرضونها بدورهم تحت تأثير صراعهم مع المعاصرين منهم.

ولما كانت آراء المتكلمين في العصر الأموي هي آراء سياسية يعبّر عنها بخطاب ديني (لأن الخطاب السياسي المجرد لم يكن قد ظهر بعد)، ولما كان علم الكلام، في جملته، قد تحول خلال العصر العباسي والعصور التالية له إلى كلام في العقائد تلاشت مع الزمن المضامين السياسية التي كانت له أول الأمر، لما كان الأمر كما وصفنا، فلقد تعرضت آراء المتكلمين الأوائل ـ متكلمي العصر الأموي ـ إلى عملية إفقار خطيرة: لقد صارت تعرض بناء على مظهرها العقدي وحده، بعيداً عن مضمونها السياسي، فنُقلت هكذا من مجالها السياسي الأصلي إلى مجال عقدي مجرد، لم تكن لها به علاقة أصلاً زمن ظهورها.

وفكرة «خلق القرآن» تأتي على رأس الأفكار التي تعرضت لهذا النوع من الإفقار والتحويل. إن من يقرأ ما كتبه مؤرخو الفرق ومنظرو المذاهب، وجميعهم ينتمون إلى القرن الرابع الهجري والقرون التالية له، يجد نفسه أمام نقاش حول المسألة تطغى فيه الناحية العقدية، أي ما يترتب عن القول بخلق القرآن أو قدمه من نتائج على مستوى تصور الذات الإلهية وما يجب لله من التوحيد والتنزيه. أما مضمونها السياسي فقد غيّب تماماً.

ليس هذا وحسب، بل إن مؤلفي الفرق الذين يجمعون على القول إن أول من قال بـ «خلق القرآن» هو الجعد بن درهم الذي عاش في أواخر العصر الأموي

لا تقدم لنا أية إفادات أخرى عن هذا الرجل وفكره سوى الرواية التالية: أظهر الجعد بن درهم القول بـ «خلق القرآن» حوالي سنة ١٢٠ هجرية في دمشق، فأغضب الأمويين وهموا باعتقاله، فهرب إلى الكوفة حيث التقى مع الجهم بن صفوان الذي أخذ عنه القول بـ «خلق القرآن»، ثم ما لبث عامل الأمويين على الكوفة خالد بن عبد الله القسري أن اعتقله. ويطول اعتقاله ويشتكي أهله إلى الخليفة الأموي هشام ابن عبد الملك الذي يبدي تعجبه من كون الجعد ما زال حياً فيكتب إلى عامله بالكوفة يأمره بقتله. ثم تضيف الروايات ان خالد بن عبد الله القسري خطب خطبة عيد الأضحى ثم ختمها بقوله: «انصرفوا وضحوا بضحاياكم، تقبل الله منا ومنكم، فإني أريد اليوم أن أضحي بالجعد بن درهم فإنه يقول: وما كلم الله موسى تكليماً ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً» ثم تضيف الرواية: ونزل خالد بن عبد الله القسري من المنبر وحزّ في أسفله رأس الجعد بن درهم[٤].

هذا هو كل ما نعلمه عن الجعد بن درهم، أول من قال بـ «خلق القرآن». أما الجهم بن صفوان الذي تقول عنه المصادر إنه أخذ الفكرة عن الجعد ونشرها ضمن مذهبه، فلقد كان، كما تؤكد المصادر نفسها، من أبرز الشخصيات المعارضة للأمويين، قولاً وفعلاً في أواخر أيامهم. وتؤكد هذه المصادر ذاتها، وهي سنية، أن الجهم كان يقوم بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وأنه كان: «يعاني الخروج وتعاطي السلاح ويخرج على السلطان وينصب للقتال . . . ورافق الحارث بن سريج في وقائعه»، وكان قد خرج في ثورة ضد الأمويين. وتضيف هذه المصادر أن الجهم ابن صفوان والحارث بن سريج كانا، خلال ثورتهما، «يقيمان أحكام الكتاب والسنة، [وأن الجهم] جعل الأمر شورى، وأبى الانغماس في إمرة الظالمين ورفض أعطياتهم والعمل لهم»، كما تشيد بمقارعته للدهريين في فارس وخراسان: فلقد كانت «الدهرية لا يقرون بألوهية ولا بنبوة، وجهم كان داعياً للكتاب والسنّة ناقماً على من انحرف عنهما، مجتهداً في أبوابٌ مسائل الصفات»[٥]. وفي مقابل هذا الاعتراف والذكر الجميل تصبّ كتب الفرق السنية وفقهاء الحنابلة بصفة خاصة جام غضبهم على الجهم وفرقته الجهمية، يتهمونهم بـ «التعطيل»، أي نفي الصفات عن ذات الله (أي التنزيه المطلق)، ويرمونهم بالجبر

(٤) أبو بكر محمد بن محمد بن نباتة، **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، ص ١٨٦، وأبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ج ٩، ص ٣٥٠.

(٥) انظر مثلاً: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ص ١٢٨.

نظراً لكون الجهم لم يثبت من الصفات لله إلا القدرة وما في معناها وجعل منه الفاعل الواحد، وأن أفعال العباد إنما تنسب إليهم على المجاز، ومن هنا اتهامهم إياه بالجبر، وهو في الحقيقة ليس جبراً لأن الإنسان عنده هو الذي يريد ما يفعل، وإذا اختار فعل شيء خلق الله له القدرة على فعله وهو يتحمل مسؤوليته... كما يعتبرونه مسؤولاً عن نشر بدعة القول بـ«خلق القرآن» وبالتالي مسؤولاً بصورة غير مباشرة عن «المحنة» التي تعرض لها الفقهاء والمحدثون على عهد المأمون والمعتصم والواثق باعتبار أن «المتكلمين» الذين حرضوا هؤلاء الحكام على المحنة وأشرفوا عليها هم الجهمية، الذين كانوا قد اختلطوا مع المعتزلة فتداخلت آراؤهم حتى أصبح المعتزلة ينسبون إلى الجهمية.

وأمام غياب نصوص الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، فإن ما تنقله كتب الفرق عن مذهبهما يبقى من دون معنى ما لم يقرأ على ضوء مواقفهما السياسية النضالية ضد الأمويين، أي كخطاب معارض للايديولوجيا الأموية التي كانت تقوم على مرتكزين اثنين: القول بالجبر الإلهي، أي تبرئة ساحتهم مما اقترفوه من غصب وعسف وظلم بادعاء القول إن ما حدث كان بسابق علم الله، وأن ما اقترفوه كان قضاء وقدراً، وبالتالي فإن الله لن يعاقبهم على ذلك، لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأنه هو الذي أراد لهم ذلك وقدّره عليهم. ومن هنا المرتكز الثاني في استراتيجيتهم، أعني إضفاء ألقاب على ملوكهم تربطهم بالله وتجعلهم المتصرفين باسمه وإرادته. وهكذا روجوا في الخطب، وبواسطة الشعراء والدعاة شعارات وألقاباً مثل: «معاوية خليفة الله في الأرض»، ويزيد ابنه «إمام المسلمين»، وعبد الملك بن مروان «أمين الله وإمام الإسلام وجنة الدين والخليفة المبارك»، والوليد بن عبد الملك «خليفة الله وأمين الله وراعي الله في الأرض والإمام المصطفى»، وسليمان بن عبد الملك «ولي الحق والخليفة المبارك»، وعمر بن عبد العزيز «خليفة الله والإمام المبارك والإمام العادل»، ويزيد بن عبد الملك «خليفة الله وولي عهد الله وإمام الهدى والإمام المبارك وإمام العدل والإمام المنصور»، وهشام بن عبد الملك ـ الذي أمر بإعدام الجعد بن درهم ـ كان يلقب بـ «خليفة الله وأمين الله في الأرض وولي الحق وخيار الله للناس والحكم المصطفى وإمام الورى ورب الجنود والإمام المبارك وإمام العدل» والوليد بن يزيد بن عبد الملك «خليفة الحق والخليفة الأفضل وإمام الهدى والملك المبارك». هذا إضافة إلى لقب «المهدي» الذي تلقب به معظمهم وإلى نصوص وعبارات امتلأت بها خطبهم وخطب ولاتهم وأنصارهم مثل

تلك العبارة التي وردت في رسالة ليزيد بن معاوية إلى عامل المدينة حيث يقول فيها: «إن معاوية بن أبي سفيان كان عبداً من عبيد الله أكرمه الله واستخلصه وخوّله ومكّن له»[٦]. ومن الصعب جداً استقصاء الألقاب التي أطلقها الخلفاء الأمويون على أنفسهم والأوصاف التي وصفهم بها أنصارهم وشعراؤهم، وليس من المستبعد أن يكون من بينها عبارة «خليل الله»، الشيء الذي يفسر المدلول السياسي للتهمة التي وجهها خالد بن عبد الله القصري إلى الجعد بن درهم، والتي برر بها قتله، أعني اتهامه بأنه كان يقول: «لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً». والشيء المؤكد، في الماضي كما في الحاضر، أن الحاكم لا يقتل أحداً لمجرد ادعاء مثل هذه الدعوى، بل لا بد أن يكون وراء العبارة المنسوبة إلى الجعد بن درهم مضمون سياسي ما. ومن الممكن أن يكون قد أنكر على الأمويين الألقاب التي خلعوها على أنفسهم والتي جعلوا أنفسهم بموجبها في مرتبة إبراهيم الخليل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نستطيع، على ضوء ما تقدم، أن نرسم الإطار السياسي والنظري لفكرة «خلق القرآن» عند بدء ظهورها، وذلك من خلال ما تورده كتب الفرق التي تنسب إلى الجهم بن صفوان قوله: «لا أصفه [أي الله] بوصف يجوز إطلاقه على غيره، كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك، ووصفه بأنه قادر وموجِد وفاعل وخالق ومحيي ومميت، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده»[٧]. إن نفي الصفات المذكورة، في الظروف السياسية السائدة آنذاك معناه، أساساً، نفي صفة العلم الأزلي التي اعتمدها الأمويون في نظريتهم الجبرية. ونفي العلم يقتضي نفي الصفات الأخرى وفي مقدمتها صفة الكلام، والكلام تعبير عن العلم. ونفي القدم عن كلام الله معناه نفي القدم عن القرآن، وبالتالي القول بأنه مخلوق.

وواضح أنه يترتب على نفي الصفات مسائل عقدية: كيف نفسر كون الله يعلم وكونه له كلام وكون القرآن كلام الله بنص القرآن نفسه... الخ. والجواب الذي يقدمه الجهم بن صفوان هو، كما تعرضه كتب الفرق، كما يلي: فبخصوص العلم يقرر الجهم أن «علم الله محدث، هو أحدثه فعلِم به وأنه غير الله» وأن الله «يعلم الشيء في حال حدوثه» «وأنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون» لأنه «محال أن

(٦) انظر التفاصيل والمصادر والمراجع في: الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الفصل ٩: «حركة تنويرية».

(٧) البغدادي، نفس المرجع، ص ١٢٨.

يكون الشيء معلوماً وهو معدوم». والنتيجة من كل ذلك أن الله لم يقدِّر على الناس أفعالهم بسابق علم أزلي، بل يعلم أفعالهم بعلم يخلقه حال حدوثها، وبه يكون الجزاء والعقاب. ومثل العلم: الكلام. فالله لا يوصف بأن كلامه أزلي ولا أن له كلاماً ككلام البشر: «فلا كلام ولا تكلم وأن القرآن مخلوق وأنه لم يكلم موسى ولا يكلِّم قط، وأن الله خلق قولاً وكلاماً فوقع ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من خلقه، فبلّغه السامع عن الله بعدما سمعه فسمي ذلك قولاً وكلاماً». تلك هي العبارات التي يعرض بها أبو الحسين المالطي، وهو من السنيين المتشددين، وجهة نظر الجهم بن صفوان، وذلك في معرض الرد عليه. ومنها يتضح أن قول الجهم بـ «خلق القرآن» معناه أن الله لم يتكلم به منذ الأزل، لأن فيه خطاباً لموجودات لم تكن موجودة منذ الأزل، وإنما خلقه وأوقعه في مسامع الرسول(٨).

هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى أن القول بـ «خلق القرآن» قد أخذت به فرق وشخصيات دينية مرموقة. فقد ذكر أبو الحسن الأشعري في كتابه **مقالات الإسلاميين**(٩) ما يلي: «قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة إن القرآن كلام الله سبحانه، وأنه مخلوق، لم يكن ثم كان». كما تشير المصادر إلى أن أبا حنيفة وبعض أصحابه كانوا يقولون بـ «خلق القرآن». ومعلوم أن أبا حنيفة والمعتزلة والزيدية والمرجئة والخوارج والرافضة كانوا جميعاً معارضين للحكم الأموي. وإذن فشعار «خلق القرآن» كان التعبير السياسي لمعارضة الأمويين. وتبقى الدلالة التاريخية لهذه المحنة. ذلك موضوع البحثين التاليين.

ثاني عشر: المحنة و«الانقلاب السنّي المزعوم»

حللنا بتفصيل وقائع محنة «خلق القرآن»، وحاولنا بقدر ما يسمح به المقام الكشف عن مضمونها السياسي، وبالتالي إضفاء المعقولية عليها. ويبقى علينا أن نقول كلمة عن دلالتها التاريخية من منظور علاقة المثقف بالسلطة في الحضارة العربية الإسلامية.

من أين نلتمس لهذه «المحنة» دلالتها التاريخية؟

الواقع أن الأحداث التاريخية إنما تفسرها وتعطيها معناها خواتمها لا بداياتها.

---

(٨) أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص ٩٧.

(٩) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ٢٥٦.

فالأحداث التاريخية لا تخضع، خضوعاً تاماً، لتخطيط مسبق، ولا لأسباب ودوافع سابقة يمكن تفسيرها بها، وبها وحدها. كلا، إن الأحداث التاريخية تحمل معها منطقها ودلالتها عبر منعرجات والتواءات، وأحياناً متاهات، تجعل تبيُّنها خلال مسيرتها من أصعب الأمور. ولكن ما إن ينتهي الحدث التاريخي ويبلغ مداه حتى يبدأ خط سيره يتوضح، وتأخذ دلالته في الانكشاف.

لنعد إذن إلى نهاية «المحنة» لنتعرف منها إلى بدايتها وخط سيرها.

تركنا محنة «خلق القرآن» مع حادثة قتل الخليفة الواثق للفقيه الثائر أحمد بن نصر الخزاعي إثر انكشاف مؤامرة انقلاب ضد الواثق كان قد تورط فيها فامتحنه الواثق ـ حاكمه ـ لا باسم المؤامرة بل في «خلق القرآن» كما بيّنا في بحث سابق، فقتله وحزّ رأسه وعلقه في إحدى ساحات بغداد ونظم الحراسة المستديمة عليه، وكان ذلك سنة ٢٣١ هجرية. وبقي رأس أحمد بن نصر الخزاعي معلقاً طيلة أيام الواثق والسنوات الخمس الأولى من خلفه جعفر المتوكل الذي تولى الخلافة بعد أخيه الواثق سنة ٢٣٢ هجرية.

يحدثنا الطبري عن أحداث وقعت سنة ٢٣٧ من جملتها أنه في هذه السنة: «أمر المتوكل في يوم الفطر منها بإنزال جثة أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي ودفعه إلى أوليائه». ويذكر الطبري أنه في السنة نفسها غضب المتوكل على أحمد بن أبي دؤاد الذي كان مكلفاً منذ عهد المأمون بما نعبر نحن اليوم عنه بـ «أمن الدولة»، فكان الشخصية الأولى في البلاط. وفي السنة الأولى عزل المتوكل ابنه محمد، أعني ابن أحمد بن أبي دؤاد، عن المظالم، وهو منصب رفيع، ثم اعتقله واعتقل إخوته وصفى أملاك أبيه. وبالمقابل، وفي السنة نفسها رضي المتوكل عن يحيى بن أكثم فولاه القضاء على القضاة، ثم المظالم كذلك. وكان يحيى بن أكثم قد شغل منصب قاضي القضاة لدى المأمون في الفترة التي سبقت «المحنة» ثم عزله بعد ذلك، كما ذكرنا قبل، ربما لمعارضته لقرار امتحان «زعماء العامة» في القرآن.

ويخبرنا المسعودي أنه في سنة ٢٣٤ كان المتوكل قد «أمر بترك النظر والمباحثة والجدال لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنّة والجماعة»(١٠). ويمكن أن نضيف إلى هذه

(١٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٥، ص ٣٠٤.

الإجراءات قرار المتوكل في الفترة نفسها إلزام النصارى وأهل الذمة بارتداء لباس بلون خاص يميزهم واتخاذ إشارات خاصة تعرِّف بهم أينما كانوا، إضافة إلى هدم بيعهم المحدثة وأخذ العُشر من منازلهم «وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة، تفريقاً بين منازلهم ومنازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي تجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين ولا يعلمهم مسلم» (الطبري).

لنضف إلى ما تقدم أنه في الفترة نفسها وبالضبط في سنة ٢٣٦ هجرية أقدم المتوكل على تدبير آخر يمكن أن يدخل في نطاق «محاربة البدع»، من وجهة نظر الحنابلة، ذلك أنه: «أمر بهدم قبر الحسين بن علي وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يُحرث ويُبذر ويُسقى موضع قبره، وأن يمنع الناس من إتيانه. فذكر أن عامل صاحب الشرطة نادى في الناحية: من وجدناه عند قبره [قبر الحسين بن علي] بعد ثلاث [ليال] بعثنا به إلى المطبق [أي السجن] فهرب الناس، وامتنعوا من المصير إليه، وحُرث ذلك الموضع وزُرع حواليه».

هذه التدابير والإجراءات ومثيلاتها هو ما يطلق عليه اليوم: «الانقلاب السنّي في عهد المتوكل»، وهي عبارة استعملها بعض المستشرقين وراجت عند المؤرخين والكتّاب العرب المحدثين. والسؤال الذي لا بد من طرحه هو: هل يتعلق الأمر فعلاً بـ «إنقلاب» قام به، أو خطط له أهل السنّة، ضد خصومهم المعتزلة كما يفهم من العبارة السابقة، أم أن الأمر في الحقيقة كان انقلاب الدولة على «المثقفين» الذين استعملتهم زمن المأمون والمعتصم والواثق في ممارستها سيطرتها وهيمنتها من جهة، ولجوئها من جهة أخرى إلى طلب ود «المثقفين» الآخرين الذين كانوا مضطهدين، وذلك لاستعمالهم كأدوات للسيطرة والهيمنة؟ إنه «انقلاب» فعلاً، يجب البحث عن أسبابه وأهدافه خارج «المثقفين» سواء من كان منهم أداة من أدوات سيطرة الدولة أو من كان منهم موضوعاً لها. والحق أن «علاقة المثقف بالسلطة» في الحضارة العربية الإسلامية، وإلى اليوم، هي علاقة من هذا القبيل. إن تجربة «المثقفين» المعتزلة، و«المثقفين السنيين»، الحنابلة وغيرهم، مع الخلفاء العباسيين ـ تجربة «المحنة» ثم الانتقام لـ «المحنة» بممارسة محن أخرى ـ تجربة ممتدة عبر التاريخ العربي الإسلامي، ولا زالت بعض فصولها ماثلة أمامنا اليوم.

لقد كان «الانقلاب السنّي» انقلاباً قامت به الدولة وأراد من خلاله الخليفة المتوكل ـ الذي كان في سلوكه الديني والأخلاقي أبعد ما يكون عن أخلاقيات

السنة، كما يؤكد ذلك المؤرخون السنّيون أنفسهم ـ تحقيق مصالحة «تاريخية»، ولكن انتهازية، مع قوى المعارضة السنّية والحنبلية التي كانت تهيمن على «الشارع»، وذلك أملاً في التخلص من نفوذ القواد العسكريين الأتراك، أو على الأقل موازنة نفوذهم بقوى «أهل السنّة». لقد قوي نفوذ الأتراك العسكريين زمن المتوكل الذي أصبح رهينة في أيديهم، وأكثر من ذلك حاولوا التخلص منه واغتياله مراراً إلى أن نجحوا في قتله سنة ٢٤٧ في مؤامرة دبروها مع ابن المتوكل نفسه.

بدأت مؤامرة القادة العسكريين الأتراك على المتوكل في أواخر سنة ٢٣٣ هجرية عندما حاول كبيرهم إيتاخ اغتياله. ويشرح الطبري هذه الواقعة بقوله: «ذكر أن إيتاخ كان غلاماً خزرياً لسلام الأبرش طباخاً فاشتراه منه المعتصم في سنة تسع وتسعين ومائة، [وكان المعتصم يجمع الأتراك ويشتري العبيد منهم ويصنع منهم قوته العسكرية الخاصة]. وكان لإيتاخ رُجلة وبأس فرفعه المعتصم ومن بعده الواثق حتى ضم إليه من أعمال السلطان أعمالاً كثيرة. وولاه المعتصم معونة سامراء مع إسحاق بن إبراهيم، وكان من قِبَله رجل، ومن قِبَل إسحاق رجل. وكان من أراد المعتصم أو الواثق قتله فعند إيتاخ يُقتل، وبيده يُحبس . . . فلما ولي المتوكل كان إيتاخ في مرتبته، إليه الجيش والمغاربة [أي العسكر من مصر وما جاورها] والأتراك والموالي والبريد والحجابة ودار الخلافة. فخرج المتوكل بعدما استوت له الخلافة متنزهاً إلى ناحية القاطول، فشرب ليلة، فعربد على إيتاخ، فهمّ إيتاخ بقتله. فلما أصبح المتوكل قيل له [ما قد صدر منه في حق إيتاخ]، فاعتذر إليه والتزمه، وقال له: أنت أبي وربّيتني. فلما وصل المتوكل إلى سامراء دسّ إليه من يشير عليه بالاستئذان للحج، ففعل وأذن له وصيّره أمير كل بلدة يدخلها وخلع عليه وركب جميع القواد معه . . .». وعندما انتهى إيتاخ من الحج وقفل راجعاً إلى العراق أرسل إليه المتوكل يطلب منه المرور ببغداد حيث سينظم له هناك حفل استقبال عظيم. وكان المتوكل قد رسم خطة لاعتقاله في بغداد أثناء الحفل هو وأبناؤه ورجاله، فاعتقِلوا وقُيِّد إيتاخ بالحديد وتُرك حتى مات عطشاً سنة ٢٣٥ هجرية.

وهنا لا بد من كلمة عن الأتراك الذين يرجع تاريخ ظهورهم على مسرح الدولة العباسية إلى زمن المعتصم. لقد كانت أم المعتصم تركية، وكان هو رجلاً محارباً عسكرياً، فعمل على اقتناء الأتراك «وبعث في شرائهم إلى سمرقند وفرغانة وغيرها وبذل في سبيل ذلك الأموال، فاتخذهم حرساً له وأسند إليهم مناصب الدولة» كما كان أخوه المأمون قد فعل مع الخراسانيين وكما فعل أبوهما هارون الرشيد مع البرامكة. وهكذا تفاقم نفوذ الأتراك زمن المعتصم «وزاد عددهم حتى أربى على الخمسين ألفا» من

المقاتلين. وقد بلغ نفوذ الأتراك إلى درجة أن المعتصم نفسه اشتكى منهم في أواخر أيامه. «فلما مات وولي الخلافة بعده ابنه الواثق أخذ هؤلاء [القواد الأتراك] يتدخلون في أمور الدولة حتى أصبح [الواثق] مكتوف الأيدي مسلوب السلطة. ولما ولي المتوكل الخلافة حاول أن يُكفَّ أيديهم فقتلوه، وصار ابنه «المنتصر» الذي اشترك معهم في قتل أبيه طوع بنانهم، وأصبحت الدولة العباسية ميداناً للفوضى والدسائس، وغدا في أيدي هؤلاء الأتراك أمر تولية الخليفة وعزله وحبسه وقتله».

تلك كانت حقيقة «المحنة»... عرضنا وقائعها وأسبابها وكشفنا الغطاء عما ظل لغزاً ومسكوتاً عنه فيها، فأصبحت الآن، فيما نعتقد، تتصف بما يكفي من المعقولية. ويبقى علينا أن نختم بخلاصات واستنتاجات تهم حاضرنا.

ثالث عشر: المثقف والسلطة أمس واليوم

شرحنا في البحث السابق كيف أن «الانقلاب» الذي حصل في عهد المتوكل لم يكن من إنجاز أهل السنّة، بل كان انقلاباً قام به هو محاولة منه لكسب تأييد «الشارع» الذي كان يسيطر عليه أهل السنّة، وذلك بهدف مواجهة تهديد القواد العسكريين الأتراك. وهذا ما يفسر موقفه مع ابن حنبل وموقف ابن حنبل معه. لقد بدأ ابن حنبل يحدث الناس بعد «المحنة» ورفع الإقامة الإجبارية عنه فرجع إلى سابق عهده، فبلغ المتوكل ذلك فأمره بملازمة بيته من جديد وأن لا يخرج إلى جمعة ولا جماعة، وإلا تعرض لما تعرض له من قبل على عهد الواثق... ثم عاد المتوكل واستدعاه إليه وحاول استرضاءه واستمالته وضمّه إلى رجاله وحاشيته، فأنزله في دار إيتاخ - الذي تحدثنا عنه قبل - فطلب ابن حنبل إعفاءه من النزول في تلك الدار، فوافق المتوكل وأمر له بدار تليق به اكتريت له، وأمر بالطعام الرفيع يحمل إليه كل يوم... ولكن ابن حنبل الذي فهم هدف الخليفة من ذلك أضرب عن الأكل حتى اعتلت صحته. ثم إن المتوكل أراد إغراءه بجائزة كبيرة فردها، ورد ما أجراه المتوكل على أولاده من عطايا. ولما فشلت جميع محاولات المتوكل في كسب ابن حنبل إليه كف عنه وسمح له بالعودة إلى بغداد. ويبدو أن ذلك كان مقابل أن يلزم ابن حنبل بيته وينقطع عن الناس. وقد فعل إلى أن مَرِض مرض موته سنة ٢٤١ هجرية. لنضف أخيراً أنه إذا كانت صورة ابن حنبل قد بقيت حاضرة وما تزال في قلب «الصراع» في التاريخ العربي الإسلامي، فليس لأنه كان متشدداً ومتزمتاً في الدين - فكم من المتشددين والمتزمتين مات ذكرهم بمجرد وفاتهم - بل

لأنه كان هذه الشخصية التي تحدثنا عن موقفها إزاء السلطة. إنه وإن لم يكن «البطل» الوحيد في محنة «خلق القرآن»، فقد كتب له أن لا يقتل كما قتل فيها كثير من أصحابه، وهكذا بقي حياً يرزق ليجسد بمواقفه «بطل المحنة» ـ محنة المثقفين المستقلين مع السلطة ـ إلى أن مات. ذلك هو سر بقائه، بعد مماته، نموذجاً للثبات على الموقف. أما آراء ابن حنبل المتشددة في الدين فقد ينبغي الآن النظر إليها في مضمونها السياسي وليس كعقيدة ثابتة أبد الدهر. إن ما يجب أن يبقى ثابتاً هو النموذج والمثال الذي تجسمه مواقفه، أما آراؤه المتشددة فقد كان تشددها من إملاء الظرف السياسي الذي عاشه، كانت رد فعل أكثر منها فعل. فلنتمسك بالنموذج والمثال ولنفهم ونتفهم العلاقة بين السياسة والرأي الديني ـ أعني الذي هو مجرد رأي بين آراء أخرى.

* * *

ونعود إلى ما تبقى لنا من جوانب في هذه «المحنة»، أعني دور المعتزلة فيها. لقد رفع المتوكل «المحنة» عن «أهل السنّة والجماعة» الذين كانوا «رؤساء العامة»، وذلك طلباً لتأييدهم ليوازن بهم تهديد القادة الأتراك. وكان المعتصم قد بنى قوة الأتراك ليعتمد عليهم في السيطرة على «الشارع» الذي كان بيد المعارضين لـ «خلق القرآن»، وهي القضية التي جعل منها المأمون في أواخر أيامه قضية ايديولوجية يحارب بها التيار «السنّي» المعارض والمتعاطف مع نموذج «السفياني» ضداً على العباسيين وسلوكهم، سواء ميولهم للفرس والخراسانيين، أو ما قاموا به من مطاردة وتنكيل للأمويين خصوصاً وإبعاد للعرب عموماً عن مواقع السلطة. وكما لجأ التيار السنّي المعارض إلى رد الاعتبار لمعاوية والأمويين عموماً، لجأ المأمون إلى تبني ايديولوجيا الحركات التي كانت قد عارضت الأمويين وقاتلتهم، فكانت مسألة «خلق القرآن» هي السلاح الايديولوجي الذي اختاره، لأسباب سبق أن حللناها.

وبطبيعة الحال كان لا بد له من «مثقفين» ـ أدوات فكرية ـ يتولون الإشراف على هذه الحرب الايديولوجية، فلجأ إلى مثقفين من أتباع الجهم بن صفوان الذين اختلطوا مع المعتزلة وعلى رأسهم ثمامة بن أشرس الذي كان قد التحق ببلاط العباسيين منذ زمن المهدي ليبرز على عهد هارون الرشيد وليصبح من خاصة ابنه وخلفه المأمون الذي جعل منه مستشاره المكلف بـ «أمن الدولة». ومع أنه لم يحضر «المحنة» ولم يشرف عليها، إذ توفي سنة ٢١٣ هجرية، أي قبل إعلان المأمون للمحنة بخمس سنوات، فمن المؤكد أنه كان من المخططين لإظهار المأمون لـ «خلق

القرآن» ولعن معاوية سنة ٢١١ ـ ٢١٢ هجرية. تذكر بعض المصادر أن المأمون خاطب ثمامة بن أشرس يوماً فقال: «يا ثمامة، قد علمت ما كنا قد دبرناه في معاوية، وقد عارضنا رأي أصلحُ في تدبير المملكة»، يعني بذلك رأي يحيى بن أكثم قاضي قضاته، وكان من أهل السنّة، وقد عارضه في ذلك بقوله: «إن العامة لا تحتمل هذا ولا سيما أهل خراسان» (أي عرب خراسان الذين كانوا موالين للأمويين) وفي هذا نصح، لكن فيه أيضاً تحذير وتهديد.

هذا عن دور ثمامة بن أشرس المحسوب على المعتزلة. أما بشر المريسي، فالمصادر كلها تؤكد أنه كان المروج لفكرة «خلق القرآن» وأنه كان يحضر مجالس المأمون مع ثمامة بن أشرس، وتحمله المصادر السنية مسؤولية دفع المأمون إلى القول بـ «خلق القرآن»، وليس من المستبعد أن يكون صاحب فكرة توظيف هذه المسألة في مقاومة التيار السنّي القائم برد الاعتبار للأمويين. وبشر المريسي هذا كان أيضاً من المنسوبين إلى المعتزلة المحسوبين عليهم. وأما أحمد بن أبي دؤاد، وهو أيضاً من المنسوبين إلى المعتزلة المحسوبين عليهم فقد رأيناه حاضراً في جميع فصول المحنة، وقد تولى تسييرها والإشراف عليها. ومسؤوليته كأداة للسيطرة في يد المأمون والمعتصم والواثق زمن «المحنة» مسؤولية ثابتة لا مجال للشك فيها.

وهنا يتساءل المرء: هل يتحمل المعتزلة ككل وزر هؤلاء الثلاثة؟ هنا لا بد من استحضار أمرين اثنين:

أولهما أن المعتزلة لم يكونوا حزباً سياسياً على غرار أحزاب اليوم، بل كانوا عبارة عن مثقفين من هنا وهناك لا يجمعهم سوى القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول كانت قد تبلورت زمن المأمون كأصول لمذهب في العقيدة ابتعدت كثيراً عن المضامين السياسية التي كانت وراء القول بها أول مرة، في العصر الأموي. وقد اختلفوا فيما تفرع عنها من مسائل اختلافاً كبيراً، وذلك إلى درجة أن كل واحد منهم كان له رأيه الخاص فيها.

أما **الأمر الثاني** فهو أن المجال الثقافي الفكري الذي نشط فيه هؤلاء المثقفون الذين تجمعهم هذه الأصول الخمسة كان، أساساً، مناظرة الفرق غير الإسلامية من مانوية وغيرها من الفرق التي لا تقول بـ «التوحيد»، سواء في معناه العام الذي يقرره القرآن (أي نفي الشريك عنه تعالى) أو في معناه الخاص الذي أعطاه له

المعتزلة (أي نفي التشبيه والتجسيم واعتماد قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[11] منطلقاً لتصور الذات الإلهية). أما مسألة «خلق القرآن» فقد كانت مسألة فرعية جداً بالنسبة إلى أصول المعتزلة، وما نعتقد أنهم كانوا سيجعلون منها الشعار الذي يمثلهم، لو استشيروا بحرية في ذلك. على أن المعتزلة كان لهم شعارهم الخاص، وهو الشعار الذي اختاروه ليميزوا به أنفسهم، وهو شعار «أهل العدل والتوحيد» (أي في مقابل شعار «أهل السنّة والجماعة»).

وهكذا نجد كبار مفكري المعتزلة الذين عاصروا المأمون والمعتصم والواثق وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف، المنظم للمذهب المنظر له، ومعه تلميذه، وخصمه داخل المذهب فيما بعد، إبراهيم بن سيار النظّام، منشغلين بمناظرة المانوية والثنوية عموماً (أي القائلين بإلهين اثنين) من جهة، وببناء المذهب بوضع مقدمات نظرية مستمدة من «الشاهد» (أي الحس والتجربة وما وصلهم من العلوم الطبيعية اليونانية)، من جهة أخرى.

نعم كان هناك من المثقفين المحسوبين على المعتزلة مثل الجاحظ، تلميذ النظّام في الاعتزال، مَنْ جعلوا من مضمون بعض كتابتهم الأدبية سلاحاً خفياً لتأييد الدولة ومذهبها، دولة المأمون والمعتصم... الخ. لقد ألف الجاحظ رسائل لا يمكن تبرئتها من الانسياق مع ايديولوجيا الدولة وخدمتها، مثل رسالته في **العثمانية** التي يقلل فيها من فضل علي بن أبي طالب، وذلك بمقارنته لا مع عثمان ابن عفان، بل مع أبي بكر الصديق، ومثل رسالته في **النابتة** ويعني بهم «زعماء العامة» الذين كانوا يشيدون بمعاوية ويبرزون فضله ويمتنعون عن لعن معاوية أو ذكره بسوء. وقد تعرض الجاحظ لمحنة «خلق القرآن» فدافع عن القول به وهاجم من يرفضه وقلّل من شأن الاضطهاد الذي تعرض له الممتنعون عن القول بـ «خلق القرآن». هذا إضافة إلى علاقة الجاحظ المعروفة مع ابن الزيات أحد كبار رجال الدولة زمن «المحنة».

نخلص من دراسة وضع المعتزلة زمن «المحنة» إلى النتيجة التالية: لقد كانوا النخبة المثقفة «الليبرالية التنويرية» ـ بلغة عصرنا ـ النخبة التي تعتمد العقل في فهم الدين أكثر من اعتمادها على المرويات عن السلف بما في ذلك الحديث. وكان منهم موظفون للدولة تستعملهم كأدوات للسيطرة والهيمنة، وكان منهم من استفاد

(11) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية 11.

من هذا الوضع، وهو خارج الدولة، ففكروا بحرية وكتبوا بحرية وطوروا مذهبهم بحرية. ولكن إذا كنا نبرئ ساحة هؤلاء لكونهم لم يتحملوا مسؤولية تسيير المحنة كما فعل زملاؤهم «الموظفون»، فإن التاريخ لم يحتفظ لنا بما يمكن أن نورده هنا كشاهد على استنكارهم للقمع الذي مارسته الدولة ضد خصومها السياسيين الذين كانوا في الوقت نفسه خصومهم المذهبيين. إن التاريخ لا يرحم، وهو لم يسجل لنا ما يمكن أن يكون تطبيقاً لأحد أصول المعتزلة، أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فالمصادر التاريخية لا تسعفنا بما يمكن أن يعتبر «نهياً للمنكر»، المنكر الذي تعرض له من تحدثنا عنهم من أبطال «المحنة» وضحاياها.

ومثل هذا المأخذ ينطبق أيضاً على «أهل السنّة»، حنابلة وأشعرية، الذين شارك بعضهم في الانتقام من المعتزلة في العصور اللاحقة، بينما سكت بعضهم الآخر ولم يروا فيما تعرض له المعتزلة بعد «انقلاب المتوكل» عليهم من محن طالت أجسامهم وأرواحهم وكتبهم وفكرهم، بل وذكرهم، لم يروا في ذلك منكراً يجب التنديد به إن لم يستطيعوا تغييره. لقد بقيت الكلمة الأولى هنا، مرة أخرى، لـ«الثأر» والانتقام.

وبعد فلقد سخّرت الدولة الأموية كثيراً من المحدثين والفقهاء لصالحها وضربت بهم معارضيها من الشيعة والخوارج والقدرية والجهمية. . . الخ. وسخّرت الدولة العباسية في العصر الأول من عصورها كثيراً من رجال المعتزلة أو المحسوبين عليهم والمنسوبين إليهم وضربت بهم معارضيها من «أهل السنّة والجماعة» من رجال الحديث وأشياعهم. ثم قلب المتوكل ظهر المجن لـ «مثقفي الدولة» من المعتزلة طلباً لود «زعماء العامة» من أهل السنّة والجماعة الذين استغلوا الفرصة لأخذ «الثأر» الفكري الايديولوجي.

وما زالت الوضعية، في خطوطها العامة، كما كانت بالأمس. لنختم إذن بالقول إن علاقة المثقفين بالسلطة بالأمس (معتزلة وأهل سنّة) أشبه ما تكون بعلاقة المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حداثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهي، الأمس واليوم، «التناوب» على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها.

الفصل الثالث

نكبة ابن رشد

أولاً: نكبة ابن رشد والتناقض بين الاتهام وواقع الحال

عندما قرر المأمون العباسي امتحان الفقهاء والمحدثين والقضاة أصدر منشوراً يتهمهم فيه بأنهم «أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به...»، وأنهم بمعارضتهم القول بـ «خلق القرآن» قد «ضاهوا به قول النصارى في ادعائهم أن عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق»، وأنهم بذلك «سهّلوا السبيل لعدو الإسلام واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم...» إلى آخر المزاعم التي لا يقبلها عقل في حق علماء أجلاء في الفقه والحديث، وهي المزاعم التي فصلنا القول فيها في بحوث سابقة. فكانت تلك مفارقة غريبة وذريعة مفضوحة تحمل المرء حملاً على التساؤل عن الدوافع الحقيقية التي تريد هذه الاتهامات المجانية إخفاءها وسترها... وقد كشفنا الغطاء عنها في البحوث السابقة.

وبالمثل، فعندما قرر يعقوب المنصور الموحدي إلحاق الأذى بابن رشد وجماعة من العلماء وتنفيذ النكبة التي قررها لهم أصدر منشوراً يتهمهم فيه التهمة نفسها، تهمة الانحراف عن الدين في كتب لهم وصفها بأنها «مسطورة في الضلال ... ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله»، ... أسياف أهل الصليب دونها مفلولة وأيديهم عن ما يناله هؤلاء مغلولة...». إنها نكبة ابن رشد التي بقيت هي الأخرى إلى اليوم لغزاً محيراً، إذ جميع ما كتب عن أسبابها ـ أعني ما اطلعنا عليه ـ هو مجرد تخمينات لا ترقى إلى مستوى المعقولية التي تجعل الحدث مفهوماً والتفسير المقترح مقبولاً... تماماً كما كان الأمر مع محنة ابن حنبل.

سيكون هدفنا هنا، مع نكبة ابن رشد، هو نفس ما توخيناه في البحوث السابقة التي شرحنا فيها محنة ابن حنبل وصحبه، أعني محاولة تقديم تفسير معقول

يتطابق مع «طبائع العمران»، بحسب تعبير ابن خلدون، أو بالأحرى مع «طبائع الاستبداد»، بحسب عبارة عبد الرحمان الكواكبي. والحق أن الاستبداد واحد، سواء كان استبدادَ «جاهلي» كالحجاج بن يوسف، أو استبداد «مستنير» كالمأمون العباسي ويعقوب المنصور الموحدي.

لنبدأ، إذن، من منشور الخليفة يعقوب المنصور، فالوثائق الرسمية تحمل معها دائماً، بين سطورها، مفاتيح القضية التي تحاول إخفاء وجهها الحقيقي بصرف انتباه القارئ ـ أو السامع ـ إلى أشياء أخرى تثير «الوتر الحساس» وتشل ملكة النقد وتقصي دواعي الشك.

يقول المنشور الذي عمَّمه يعقوب المنصور من قرطبة على نواحي مملكته بالمغرب والأندلس: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرَّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام . . . فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق . . . بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين . . . يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها . . . ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس . . . فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب . . . لأن الكتابي يجتهد في ضلال . . . وهؤلاء جهودهم التعطيل . . . دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمن، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم . . . وما زلنا، وصل الله كرامتكم، نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم».

ثم يضيف منشور يعقوب المنصور الموحدي: «فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرِّح بالإعراض عن الله، لُبِّس منها الإيمان بالظلم، ويجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مذلة للاقدام، وسم يدب في باطن الظلام، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عن ما يناله هؤلاء مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم . . . ولما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، وفلتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله».

وبعد هذه التهم الخطيرة يأتي القرار، فيخاطب المنشور جمهور الناس، عامتهم وخاصتهم، قائلاً: «فاحذروا، وفقكم الله، هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عُثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه،

وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه، ومتى عثر منهم على مجر في علوائه، عَم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالثقيف والعريف . . . والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم. إنه منعم كريم»[١]. هذا وقد نفى الخليفة الموحدي ابن رشد إلى أليسانة (قرية قريبة من قرطبة) ونفى عالماً آخر إلى ناحية أخرى بينما فرّ آخرون. وأمر بإحراق كتب الفلسفة و«علوم الأوائل» إلا علوم الطب والحساب والفلك.

إن ما يثير الانتباه والاستغراب في هذا المنشور، وما رافقه من تدابير عملية ضد ابن رشد والفلسفة هو تناقض مضمونه ـ على طول الخط ـ مع موقف المنصور وموقف والده أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، مؤسس الدولة الموحدية، موقفهما العملي الصريح من الفلسفة. فالمصادر تجمع على أن الخليفة أبا يعقوب، والد المنصور، كان شغوفاً بالفلسفة، فأمر بجمع كتبها والبحث عنها في سائر أنحاء المغرب والأندلس، وأنفق في سبيل ذلك بسخاء فاجتمع لديه منها مكتبة عظيمة تضاهي مكتبة الحكَم المستنصر والمأمون العباسي. ولم يكن الخليفة أبو يعقوب يجمع الكتب للزينة، بل كان يشتغل بدراستها، فكان له حظ كبير من الثقافة الفلسفية. وأكثر من ذلك عمل على تعميم هذه الثقافة الفلسفية على الناس. وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا أن طبيبه الفيلسوف الشهير ابن طفيل قال لابن رشد: «سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرّب مآخذها على الناس». ولما كان ابن طفيل آنذاك كثير المشاغل، وقد تقدمت به السن، فقد اقترح على صديقه ابن رشد أن يتولى تلك المهمة وقدمه إلى الخليفة أبي يعقوب الذي ناقشه في مسائل فلسفية مناقشة خبير مطلع. وقبل ابن رشد المهمة وشرع في «تلخيص» كتب أرسطو (أي شرحها. ويعني ابن رشد هنا بـ «التلخيص» ما يعبر عنه المستشرقون بـ «الشرح الأوسط»). وكان ابن رشد من قبل يقتصر على كتابة «جوامع» في المنطق خاصة (والجوامع عبارة عن ملخصات أشبه بالكتب المدرسية اليوم).

وأكثر من ذلك عين أبو يعقوب، والد المنصور، ابن رشد قاضياً على إشبيلية

---

(١) عبد الواحد بن علي المراكشي، الذيل والتكملة. لم نحذف من النص إلا بعض العبارات المكرورة المسجوعة وآيات من القرآن الكريم وظفها النص في سياقه ضداً على المتهمين.

ثم على قرطبة، علاوة على عمله كطبيب خاص للخليفة إلى جانب ابن طفيل، وهو المنصب الذي خلف فيه هذا الأخير بعد وفاته، لينفرد كطبيب خاص للخليفة المنصور ذاته، وليستمر في التأليف في الفلسفة يشرح أرسطو ثم جالينوس، إضافة إلى تآليفه التي من إنشائه ككتابه **فصل المقال** الذي بيّن فيه وجوب دراسة الفلسفة «من جهة النظر الشرعي»، وكتابه **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** الذي خصصه لتحليل المذهب الأشعري ونقده، وتقديم بديل أقرب إلى روح الشريعة ومقاصدها، كما يقول. ثم كتابه الشهير **تهافت التهافت**، الذي ردّ فيه على الغزالي، مبيناً فساد حججه وبطلان اتهاماته للفلاسفة، وقصور ابن سينا عن التعبير عن القضايا الفلسفية كما عرضها أرسطو. أما الخليفة المنصور الذي تولى الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٥٨٠ هجرية، فقد كان «كأبيه عالماً متمكناً يجمع حوله صفوة العلماء والمفكرين، وكان يعشق الجدل والمناقشات الفلسفية ويعقد مجالس خاصة يستمع فيها إلى آراء ابن رشد وشروحه، ولا سيما في علاقة الدين بالفلسفة». وهكذا احتفظ ابن رشد بمكانته في البلاط الموحدي وصار ملازماً للمنصور مكيناً عنده وجيهاً في دولته، يحترمه احتراماً كبيراً، ويقدمه في مجالسه على كبار رجال الدولة من الشخصيات الموحدية. واستمر ذلك حتى صدور المنشور المذكور وما رافقه من نفي ابن رشد وإحراق كتب الفلسفة. على أن النكبة، نكبة ابن رشد، لم تدم إلا نحواً من سنتين أو ثلاث [٥٩٣ ـ ٥٩٥ هجرية]. فقد عفا المنصور عن ابن رشد، وعن الفلسفة أيضاً، فأعاده إلى سابق مكانته، ولو أنه لم يعمر بعد ذلك سوى سنة واحدة، إذ توفي سنة ٥٩٥ هجرية الموافق لـ ١١٩٨ ميلادية عن عمر ٧٥ سنة.

ليس هذا وحسب، بل إن السياسة الثقافية التي سلكها أبو يعقوب وابنه المنصور كانت منسجمة تماماً مع خط تفكير ابن رشد، ولم يكن أي منهما خاضعاً للفقهاء، الذي يمكن أن يقال عنهم إنهم كانوا معادين للفلسفة. ذلك أن هذين الخليفتين قد تأثرا بمذهب ابن حزم الفقيه والمتكلم الفيلسوف، وهو مذهب خصم للمالكية التي كانت سائدة، ومتفتح على الفلسفة. وتذكر المصادر التاريخية أن أبا يعقوب اشتكى من «الآراء المتشعبة التي أحدثت في الدين»، يقصد بذلك كتب الفروع في الفقه المالكي، ولذلك أمر بتركها والانصراف عنها والاقتصار على الاعتماد على القرآن والسنّة. وسار المنصور ـ صاحب منشور إحراق كتب الفلسفة ـ «على مذهب أبيه، فحارب كتب الفروع وأمر بحرقها». تقول عنه مصادرنا التاريخية الموثوقة إنه: «في أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب [المالكي] بعد أن يجرد ما

فيها من أحاديث رسول الله ﷺ والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد . . . وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي [الفقه المعتمد على القياس] والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة».

كيف نفسر، إذن، هذا التناقض الصارخ بين المواقف العملية التي تواتر الخبر عنها حول ميل الخليفة أبي يعقوب وابنه المنصور إلى الفلسفة والعلوم العقلية وتكريس نشرها وتعميمها كاستراتيجية ثقافية عامة، بما في ذلك رفع ابن رشد، فيلسوف قرطبة، إلى أعلى المناصب والمراتب، وتحريم الاشتغال بفقه الفروع والاقتصار على القرآن والحديث. . . وبين ما ورد في منشور الخليفة المنصور الذي يهاجم الفلسفة منذ قيامها في «سالف الدهر»، ويتهم كتبها بالبعد «عن الشريعة بُعد المشرقين»، ثـم يدّعي أنه حاول رد المشتغلين بها إلى «ما يقربهم إلى الله» حتى «وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال. . .»، مبرراً بذلك قراره إبعاد المشتغلين بالفلسفة وحرق كتبهم.

هذا التناقض لا يمكن تجاوزه وفهم حقيقته إلا بالكشف عما يثوي وراء عبارات لافتة للنظر وردت في المنشور المذكور، كالعبارة التالية: «فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال . . . ويجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم . . . أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما ينال هؤلاء مغلولة».

إن الأمر إذن يتعلق بـ «كتب مسطورة في الضلال»، كتب خطيرة على الدولة خطر «أسياف أهل الصليب»، كتبها بعضهم، و«وُقِفَ» (بالمبني للمجهول) عليها عندما «أراد الله فضيحة عمايتهم». . . أي ان زمن الاطلاع على «كتب الضلال» هذه حصل مؤخراً، مباشرة قبل قرار النكبة.

وإذن، فمفتاح القضية كلها يتوقف على معرفة أيٍّ من كتب ابن رشد صادف تأليفه زمن المنشور. ولكن لا بد، قبل ذلك، من استعراض تخمينات وروايات كتب التراجم عن أسباب هذه النكبة، فقد نجد فيها ما يفيدنا فيما نحن بصدده.

ثانياً: محاكمة وتهم تخفي أخرى

يترجم صاحب **الذيل والتكملة** لفيلسوف قرطبة، فيشير أولاً إلى مكانته عند ملوك الموحدين، ويشيد بتعففه وخلو سيرته مما يشين، ويبرز تفانيه في تقديم

المصلحة العامة فيقول: إن ابن رشد «على تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم ينفّق جاهه قط في شيء يخصه، ولا في استجرار منفعة لنفسه، إنما كان يقصره على مصالح بلدته خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة».

وكان ابن رشد قد تولى قضاء إشبيلية، ثم قضاء قرطبة، فسار سيرته تلك، لا يداري ولا يحابي، واستمر على حال الاستقامة والتعفف وهو في البلاط الموحدي كطبيب خاص للخليفة وكواحد من أبرز المقربين إليه. وقد كان طبيعياً والحالة هذه، أن تنشأ «بينه وبين أهل قرطبة وحشة جرّتها أسباب المحاسدة ومنافسة طول الجوار». وهكذا جدَّ بعضهم للإيقاع به لدى الخليفة، فعمدوا إلى مؤلفاته واستخرجوا منها أشياء «تأولوا الخروج فيها عن سنن الشريعة وإيثاره لحكم الطبيعة، وحشروا منها ألفاظاً عديدة وفصولاً ربما كانت غير سديدة، وجمعت في أوراق، وقيل إن بعضها ألفي بخطه».

ثم ينقل إلينا صاحب **الذيل والتكملة**، عن أبي الحجاج بن عمر في تاريخه، تفاصيل عن تحركات خصوم ابن رشد وحساده وتجندهم للإيقاع به، فيخبرنا أنهم لما جمعوا من عباراته ونصوصه ما يعتقدون أنها تدينه وتثبت خروجه عن «سنن الشريعة» سافروا بها من قرطبة إلى مراكش عاصمة الدولة، حيث كان يقيم الخليفة المنصور آنئذ. فلما وصلوا مراكش سنة ٥٩٠ هجرية وجدوا الخليفة منشغلاً بتجهيز جيوشه استعداداً للرحلة إلى الأندلس، حيث سيخوض غمار معركة الأرك الشهيرة، فلم يتمكنوا من لقائه وإبلاغه بما جاؤوا من أجله، فعادوا إلى قرطبة خائبين. وعندما انتهت معركة الأرك، بانتصار جيش الخليفة يعقوب المنصور ودخل قرطبة سنة ٥٩٣، استأنف خصوم ابن رشد محاولتهم في السعاية ضده والإيقاع به، فتمكنوا من الاتصال بالمنصور وطرحوا قضيتهم عليه، وأدلّوا بالنصوص التي يتهمون ابن رشد بـ «الخروج» فيها عن الشريعة: «فقُرئت بالمجلس [أي مجلس المنصور] وتؤولت أغراضها ومعانيها، وقواعدها ومبانيها، فخرجت عما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين».

والملاحظ هنا أن راوي الخبر ـ الذي يشكك في صدق نوايا خصوم ابن رشد ـ لا يذكر مضمون النصوص التي اختارها خصوم فيلسوف قرطبة لإدانته، وإنما يشير إلى أن الأمر يتعلق بتأويل نصوص أو عبارات تأويلاً صُرف معناها إلى «أسوأ مخرج». وهنا لا بدّ من أن يتساءل المرء: هل يعقل أن يعاقب الخليفة المنصور، وهو على حظ كبير من العلم والثقافة، أكبر شخصية علمية في بلاطه

لمجرد تأويل لعبارات أو نصوص يُتّهم فيها فيلسوف قرطبة وقاضيها، والفقيه المتمكن، بـ «الخروج عن سنن الشريعة وإيثار حكم الطبيعة»؟ هذا في حين أن ابن رشد يؤكد في سائر مؤلفاته، وبعبارات صريحة مكرورة، على ضرورة احترام سنن الشريعة وأن «حكم الطبيعة» هو نفسه سنة من سنن الله، فالله هو الذي جعل قوانين الطبيعة على ما هي عليه، هذا فضلاً عن فكرة مركزية كانت تحتل الصدارة في هذا الشأن في الأندلس، فكرة أن «الحكم الشرعي قلما يخالف الحكم الوجودي»، وهي الفكرة التي عبر عنها ابن رشد بقوله: «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له».

ثم إنه لو كان الأمر يتعلق باتهامات ترتكز على مجرد تأويل لعبارات ونصوص منتزعة، من هنا وهناك، فهل كان أصحاب هذا التأويل - مهما بلغ حقدهم على ابن رشد - يتجشمون أعباء السفر من قرطبة إلى مراكش لإبلاغ الخليفة بذلك، وهم يعلمون سلفاً مكانته عنده ومقامه ومنزلته في المجتمع والدولة؟ ليس هذا فحسب، بل لقد بقي أولئك الخصوم متمسكين بمسعاهم - بعد أن لم يتمكنوا من لقاء الخليفة سنة ٥٩٠ في مراكش - إذ نراهم يعاودون الكرة بعد نحو ثلاث سنوات، أي سنة ٥٩٣، عندما تمكنوا من الاتصال بالخليفة وعرض «ملف» ابن رشد عليه.

أسئلة قد تدفعنا، إما إلى الشك في هذه الرواية جملة وتفصيلاً، وهذا ما نستبعده لأن ابن رشد قد تعرض فعلاً للنكبة ولأن مصادر أخرى تؤكد أنها كانت بسبب عبارات وردت في مؤلفاته، وإما إلى افتراض أن يكون الأمر يتعلق بنصوص فيها ما يشجع خصوم ابن رشد على ذلك الإلحاح والإصرار، نصوص يعرفون أنها ستثير غضب الخليفة على ابن رشد رغم مكانته الرفيعة لديه. ولا يمكن أن يكون مضمون هذه النصوص يتعلق بـ «الخروج عن سنن الشريعة وإيثار حكم الطبيعة» فهذه مسألة تأويل، ونصوص ابن رشد التي تشرح فلسفة أرسطو والتي يمكن أن تؤول هذا التأويل المغرض، أكثر من أن تحصى. ثم إن شرح ابن رشد لكتب أرسطو مهمة كان قد كلفه بها الخليفة أبو يعقوب والد المنصور ثم رعاها المنصور نفسه. وكان ابن رشد قد بدأ بتلخيص كتب أرسطو وشرحها بطلب من الخليفة، قبل تحركهم للإيقاع به، بأكثر من ١٥ سنة، فلماذا لم يقوموا بالسعاية ضده خلال هذه المدة الطويلة؟

كل ذلك يحمل على الاعتقاد بأن الأمر يتعلق بنصوص جديدة ظهرت لابن رشد في حدود سنة ٥٩٠، السنة التي تحرك فيها خصومه للإيقاع به، ثم لا بد أن

يكون في هذه النصوص أشياء جديدة تماماً لم يرد ما يماثلها في مؤلفات ابن رشد السابقة، أعني التي كتبها قبل سنة ٥٩٠ هجرية. ومن دون هذا وذاك يبقى تحرك خصوم ابن رشد للإيقاع به لدى الخليفة يفتقد إلى ما يبرره، إلى ما يضفي عليه ما يلزم من المعقولية.

بعد تسجيل هذه الملاحظات نعود إلى رواية صاحب **الذيل والتكملة** التي تنقل إلينا أن الخليفة المنصور استمع إلى المتهمين لابن رشد، ثم أمر بعقد محاكمة علنية يحضرها «طلبة مجلسه وفقهاء دولته . . . بجامع المسلمين» حتى يعرف الجميع أن ابن رشد «مرق من الدين وأنه استوجب لعنة الضالين». ثم يفاجئنا الراوي بالقول إن المحاكمة لم تقتصر على ابن رشد وحده، بل حوكم معه شخصية علمية دينية أخرى هو «القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي [بسبب] أشياء أيضاً نُقمت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه على توالي الأيام». وهكذا جيء بابن رشد والقاضي المذكور إلى المسجد الجامع الأعظم في قرطبة حيث انعقد مجلس للقضاء تولى توجيه الاتهام فيه «الخطيب أبو علي بن حجاج وعرَّف الناس بما أُمِر به من أنهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين».

وهنا لا بدّ من ملاحظة أمرين اثنين في هذه العبارة: **أولهما**: أن الراوي يتحدث هنا عن «المتهمين» (بالجمع)، بعد أن تحدث من قبل بصيغة المثنى، مشيراً إلى ابن رشد والقاضي أبي عبد الله المذكور. وسنرى فيما بعد أن الأمر يتعلق فعلاً بمحاكمة جماعة من «الفضلاء الأعيان» وليس بابن رشد والقاضي المذكور وحدهما، ذلك أن المتهمين الآخرين كانوا قد فروا واختفوا ولم يتم إلقاء القبض عليهم.

أما الأمر **الثاني** اللافت للانتباه، فهو قول الراوي عن «المدعي العام» إنه: «عرَّف الناس بما أُمِر به»، الشيء الذي يعني أنه لم يكن يتكلم بناء على نصوص تؤولت على ابن رشد، اقتنع هو بكونها كافية للاتهام، بل كان يتكلم بناء على أوامر صدرت إليه ليقول ما يراد له أن يقول. فمن أصدر الأوامر، وكيف تحول الموضوع من «تأويل» إلى «أوامر»؟ أما الحكم الصادر في حق ابن رشد وصحبه فهو الإبعاد وإحراق الكتب، وهذا حكم سياسي بالدرجة الأولى، وليس حكماً مقرراً في الشرع.

على أن صاحب **الذيل والتكملة** يورد سبباً آخر لنكبة ابن رشد، يختلف تماماً عن السبب الذي تحدثت عنه الرواية السابقة، سبباً يورده في سطر واحد يقول

فيه: «ويُذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور، والي قرطبة». ثم لا شيء بعد ذلك. وسنعود إلى مناقشة هذا الاحتمال وتفصيل القول فيه.

أما ابن أبي أصيبعة، الذي ينقل عن «القاضي أبي مروان الباجي»، فهو يمدنا بالمعلومات التالية: لما وصل المنصور إلى قرطبة، قادماً من مراكش، وهو يتهيأ لمعركة الأرك عام ٥٩١: «استدعى أبا الوليد ابن رشد. فلما حضر عنده احترمه احتراماً كبيراً، وقدمه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاني، صاحب عبد المؤمن (مؤسس الدولة وجد المنصور)، وهو الثالث أو الرابع من العشرة الأوائل في هرم السلطة عند الموحدين. ولما خرج ابن رشد هنأه كثير من أصحابه على الحظوة التي نالها عند الخليفة، وكانوا ينتظرون خروجه من عنده قلقين عليه لأن جماعة من أعدائه قد شنعوا عليه بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله». ويبدو أن ابن رشد كان قد سمع بذلك وأنه كان يخشى هو وأهله أن يناله مكروه من الخليفة، «فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه إلى المضي إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قطا وفراخ حمام مسلوقة، إلى أن يأتيهم، وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته».

هذه الرواية لها ما يبررها ويرجح صحتها، كما سنلاحظ ذلك بعد.

ثالثاً: روايات تكذب نفسها بنفسها

يُعتبر صاحب **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، عبد الواحد المراكشي، من أهم وأوثق المصادر عن أخبار الدولة الموحدية، فقد عاصر الخليفة المنصور وابنَه الناصر وصادق أمراءها ووزراءها وعلماءها، كما يحدثنا هو نفسه عن ذلك. ومن جملة الأمراء الذين يشيد بصداقتهم له: الأمير يحيى أخو الخليفة المنصور - ولا بد أن يكون أصغر إخوته، فالمراكشي ولد في نفس السنة التي توفي فيها الخليفة أبو يعقوب والد المنصور وإخوته (وكانوا ١٨ ولداً، وعدداً آخر من البنات). ويخبرنا المراكشي أنه تلقى معظم أخبار الموحدين من الأمير يحيى هذا. من أجل ذلك فإن روايته لنكبة ابن رشد لا بد أن تتضمن بعض الحقائق التاريخية.

يقول: «وفي أيامه [يعني يعقوب المنصور] نالت أبا الوليد بن أحمد بن رشد . . . محنة شديدة. وكان لها سببان: جلي وخفي. فأما سببها الخفي، وهو أكبر أسبابها، فإن الحكيم أبا الوليد، رحمه الله، أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطوطاليس صاحب كتاب المنطق، فهذبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به، فقال في هذا الكتاب، عند ذكر الزرافة وكيف تتوالد وبأي أرض تنشأ: «وقد رأيتها عند ملك البربر»، جارياً في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار

عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خَدَمَةُ الملوك ومُتحيِّلو الكتّاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطريق، فكان مما أحنقهم عليه. غير أنهم لم يظهروا ذلك. وفي الجملة فإنها كانت من أبي الوليد غفلة . . . . واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم في النفوس. ثم إن قوماً ممن يناوئه من أهل قرطبة ويدَّعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف، سعوا به عند أبي يوسف [يعقوب المنصور] ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه، حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة، بعد كلام تقدم: «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»، فأوقفوا أبا يوسف على «هذه الكلمة»، فاستدعاه بعد أن جمع الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة. فلما حضر أبو الوليد، رحمه الله، قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم، وكُتِبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها، إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار. . .». ثم يضيف قائلاً: «ثم لما رجع [المنصور] إلى مراكش نزع عن ذلك كله، وجنح إلى تعلم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه. فحضر أبو الوليد، رحمه الله، إلى مراكش فمرض بها مرضه الذي مات منه».

إن أهمية هذه الرواية واضحة: فهي تميز بين سبب «جلي» وآخر «خفي» في نكبة ابن رشد. ومع ذلك ففيها عناصر ضعف كثيرة. من ذلك أن السبب «الظاهر»، أي الذي أذيع للناس واتخذ ذريعة لعقاب ابن رشد، وهو ما نسب إليه من كونه قال وهو يشرح أرسطو: «... إن الزهرة أحد الآلهة»، لا يمكن أن يكون هو ما حمله الساعون إلى الإيقاع به عند ذهابهم إلى مراكش للقاء المنصور: فمن جهة، لا يعقل أن يتحركوا من قرطبة إلى مراكش ليقولوا للخليفة إن ابن رشد كتب في أحد شروحه «ان الزهرة أحد الآلهة»، وهم يعلمون، والخليفة يعلم، أن فيلسوف قرطبة إنما كان يحكي آراء قدماء اليونان، ويعلمون كذلك أن حاكي الكفر ليس بكافر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النكبة التي تعرض لها ابن رشد قد طالت جماعة من «الفضلاء الأعيان» لم يشاركوا ابن رشد فيما نسب إليه أنه حكاه عن «الزهرة». ولا يكفي القول إنهم كانوا من المشتغلين بالعلوم القديمة. ذلك لأنهم ليسوا وحدهم الذين كانوا يشتغلون بهذه العلوم، إذا سلمنا أن من بينهم فعلاً من يستحق العقاب بسبب ذلك. لنضف أخيراً أن الخليفة المنصور نفسه

لم يكن، أصلاً، ضد الفلسفة والعلوم القديمة، فلقد ازدهرت في عصره وأمام سمعه وبصره وفي مجالسه، وكان ذلك بأمر من والده ورعاية من الدولة. ثم إنه هو نفسه «جنح إلى تعلم الفلسفة»، ومن ابن رشد بالذات بعد العفو عنه.

هذا عن السبب «الظاهر». أما السبب «الخفي» الذي يذكره المراكشي، وهو الحقد الدفين المتنامي في نفس الخليفة وأهله، لكون ابن رشد وصفه بـ «ملك البربر» (وتضيف بعض المصادر أن ابن رشد عزا ذلك إلى خطأ في النسخ وقال إن الصحيح هو «ملك البرين»، وهي عبارة كانت شائعة وتشير إلى بر المغرب وبر الأندلس)، إن هذا السبب فيه نظر هو أيضاً. أولاً: إنه لو كان هناك في نفس الخليفة مثل هذا الحقد لكان أقصى ابن رشد من بلاطه قبل ذلك أو على الأقل خفض منزلته. وفي جميع الأحوال يبقى السؤال حول علاقة جماعة «الأعيان الفضلاء»، الذي شملتهم، النكبة قائماً. على أن الكتاب الذي يشير إليه المراكشي وهو شرح كتاب **الحيوان** لأرسطو، والذي يقول عنه إن الحديث عن الزرافة ورد فيه، هو من الكتب التي شرحها ابن رشد في المرحلة الأولى من عمله الفلسفي، أي قبل النكبة بأكثر من خمسة وعشرين عاماً، إذ يذكر ابن رشد في آخره: أن الفراغ من تأليفه كان في شهر صفر سنة خمس وستين وخمسمائة، أي قبل أن يتولى المنصور الخلافة بخمسة عشر عاماً، وقبل أن يكلف والده الخليفة أبو يعقوب ابن رشد بشرح كتب أرسطو.

وإذن، فلا السبب «الظاهر» ولا السبب «الخفي»، اللذين يقدمهما صاحب **المعجب** لتفسير نكبة ابن رشد، لا واحد منهما يمكن أن يفسر الدوافع الحقيقية التي جعلت المنصور يحاكم ابن رشد وجماعة من «الفضلاء الأعيان». وإذا كان من الجائز أن يكون الاتهام الموجه إلى ابن رشد أمام الناس هو ما ذكره المراكشي ووصفه بأنه السبب «الظاهر» (أعني عبارة: «... فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»)، وإذا كان من الجائز كذلك أن يسكت الحاضرون في المحاكمة ـ كما يحدث عادة ـ ومعظمهم موظفون للدولة أو يعيشون من مِنحها وعطائها، فإنه لا أحد منهم يمكن أن يصدق أن التهمة الحقيقية هي ما أعلن عنه. وتشكيك المراكشي في هذه التهمة ووصفها له بـ «السبب الجلي»، مقابل آخر «خفي»، ثم إجماع الروايات الأخرى على أن الأمر يتعلق بـ «تأويل» على ابن رشد، أي بتهم ملفقة لا أساس لها، كل ذلك يدفع الباحث إلى التماس السبب الحقيقي خارج مثل هذه التهم.

إن العائق الأساسي الذي يحول دوننا ودون تصديق مثل هذه التهم هو أن

النكبة لم تكن نكبة ابن رشد وحده، بل نكب معه الجماعة التي وصفت بأنها تنتمي إلى «الفضلاء الأعيان». يقول ابن أبي أصيبعة الذي يمدنا بأسماء هؤلاء:

«... ثم إن المنصور، فيما بعد، نقم على أبي الوليد بن رشد وأمر أن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة، وكانت أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها. ونقم أيضاً على جماعة أُخَر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أُخَر، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدَّعى فيهم من أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي، وبقوا مدة. ثم إن جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة». ثم يضيف: «قال القاضي أبو مروان: ومما كان في قلب المنصور عن ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول: تَسَمَّعْ يا أخي». ثم يذكر قضية الزرافة...

إننا لا نحتاج هنا إلى مناقشة هذا «السبب» الجديد الذي يضيفه القاضي أبو مروان المشار إليه، فهو من جنس الأسباب السابقة. وإذا كنا لا نستبعد أن يخاطب ابن رشد الخليفة بعبارة «تسمع يا أخي»... فإن هذه العبارة لا تكفي في تفسير النكبة، نكبة ابن رشد و«جماعة الفضلاء» وفيهم قاضي بجاية الفقيه أبو عبد الله بن إبراهيم المهري الذي تقول عنه المصادر إنه كان ممن نبغوا في الأصول وعلم الكلام، وإنه أخذ الحديث من أقطاب المحدثين. ومنهم كذلك العالم أبو جعفر الذهبي الذي كان «أعلم أهل زمانه بالعلوم القديمة وبالتعاليم» (أي الرياضيات) و«نال جاهاً عند المنصور» الذي قدمه «للفتوى والشورى» وجعله «مزواراً للطلبة ومزواراً للأطباء، وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول: إن أبا جعفر الذهبي كالذهب الإبريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة».

وإذن، فلو كان الأمر يتعلق بعبارة لابن رشد وردت في كتبه، أو بمخاطبته للخليفة بعبارات لا تليق بالمقام، فلماذا يحشر معه هؤلاء «الأعيان الفضلاء»، وفيهم من كانت له مرتبة عليا ومنزلة سامية في الدولة؟ على أن هناك عنصراً آخر في نكبة ابن رشد يطعن في جميع «الأسباب» السابق ذكرها، هذا العنصر هو إجماع الروايات على ما ذكره ابن أبي أصيبعة في النص المذكور من أن «جماعة الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نُسِب إليه»، فقبِل الخليفة شهادتهم وعفا عنه. إنه لو كان الأمر يتعلق بعبارة أو عبارات كَتبها أو قالها فيلسوف قرطبة لما كان من الممكن

ولا من المعقول أن تقوم تلك الجماعة من أعيان إشبيلية بالتدخل لدى الخليفة والشهادة أمامه لفائدة ابن رشد: «أنه كان على غير ما نسب إليه».

وإذن، لا بد أن يكون هناك شيء آخر، غير ما ذكر، نُسب إلى ابن رشد، وكان هو السبب الحقيقي في النكبة. ولا بد أن يكون جماعة «الفضلاء الأعيان» على علاقة ما بهذا الشيء: السبب الحقيقي. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كون الدولة ـ قديماً وحديثاً ـ لا تتدخل في الشؤون الثقافية والدينية، في العادة، إلا بدافع سياسي، أو له علاقة ما بالسياسة، صار من الضروري، بعد أن تبين لنا تهافت التهم المروية، البحث في القضية من هذه الزاوية. إن السبب الحقيقي في نكبة ابن رشد لا يمكن أن يكون إلا سياسياً، تماماً مثلما كان الأمر في محنة ابن حنبل.

رابعاً: في البحث عن سبب سياسي للنكبة

انتهينا من تحليل الأسباب التي ذكرتها الروايات المختلفة، كتفسير لنكبة ابن رشد، إلى نتيجة أساسية وهي أن تلك الأسباب لا تعدو أن تكون تخمينات، وفي أحسن الأحوال تبريرات. وإذا كان منها ما قد قدم بالفعل، أمام الناس، كـ «تهمة»، فإن ذلك لا يعدو أن يكون من قبيل التبريرات التي تقدم للجمهور، أما الحقيقة فشيء آخر. وهكذا وجدنا أنفسنا أمام ضرورة افتراض أن تكون هناك تهم سياسية أو ذات علاقة بالسياسة هي التي دفعت الخليفة المنصور الموحدي إلى محاكمة ابن رشد وجماعة من العلماء والأعيان وفرض الإقامة الإجبارية عليهم، أو العيش في حالة فرار. والتهمة السياسية التي يمكن أن يكون لها صدى في نفس الخليفة، إما أن تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى نصه السياسي الوحيد، أعني كتابه: **جوامع سياسة أفلاطون**، وإما أن تكون مبنية على التشكيك في علاقاته مع أحد الأطراف السياسية، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى ما ذكر من أن سبب النكبة كان قيام نوع من العلاقة بين ابن رشد وأخي الخليفة أبي يحيى والي قرطبة.

لنتجه إذن بالبحث والتمحيص إلى هذين العنصرين، ولنبدأ بالنص السياسي الرشدي.

قلنا إن النص الوحيد الذي لابن رشد في السياسة هو كتابه **جوامع سياسة أفلاطون**، وهو عبارة عن شرح موجز لكتاب **جمهورية أفلاطون**. ومعلوم أن ابن

رشد قد تعامل مع كتب أرسطو ثلاثة أنواع من التعامل: فهو إما أن يعمد إلى تقديم عرض موجز ميسر يسميه في الغالب باسم «جوامع»، وإما أن يعمد إلى شرح الكتاب بقلمه وأسلوبه مقتصراً على ذكر بداية فقرة من كلام أرسطو ليعرض بعد ذلك مضمون الفقرة والفقرات التالية عرضاً حراً لا يتقيد فيه بألفاظ النص المشروح، وإما أن يعمد إلى تفسير الكتاب تفسيراً مطولاً أشبه من حيث المنهج والطريقة بتفسير علماء المسلمين للقرآن الكريم، بحيث يذكر عبارات الكتاب المشروح عبارة بعد أخرى مع شرح مستفيض، من أول الكتاب إلى آخره. أما **جوامع سياسة أفلاطون** فهو إلى التلخيص أو الشرح الأوسط أشبه. ويعلل ابن رشد لجوءه إلى شرح **جمهورية أفلاطون** بكونه لم يقِف على كتاب **السياسة** لأرسطو، ولم يستطع الحصول في الأندلس على ترجمته العربية التي يقول عنها إنها تمت في المشرق. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن هذا الكتاب، أعني شرح ابن رشد **جمهورية أفلاطون** قد فُقِد نصه العربي ولم يعثر له، لحد الآن، على أثر، وإنما بقي منه ترجمته إلى العِبرية، وعنها نقله المستشرق روزنتال إلى الانكليزية. وعلى هذه الترجمة سنعتمد في هذه العجالة (هناك ترجمة انكليزية أخرى أحدث، ولكنها ليست في متناولنا الآن).

ثلاثة أمور لا بد من التعرض لها بالبحث والتمحيص إذا نحن أردنا أن نتبين ما قد يكون في هذا الكتاب من آراء يمكن أن يتخذها خصوم ابن رشد موضوعاً للإيقاع به لدى الخليفة المنصور الموحدي.

أولها: تاريخ تأليف ابن رشد لهذا الكتاب.

ثانيها: مضمونه العام وما عسى أن يكون فيه من عبارات سياسية يصلح تأويلها لحمل الخليفة على الفتك بابن رشد.

ثالثها: ما عسى أن يكون هناك من علاقة بين هذا الكتاب وبين ما أسميناه من قبل بـ «العنصر الثاني» في القضية، أعني علاقة هذا الكتاب وابن رشد بأبي يحيى أخي المنصور الذي تقول بعض المصادر إن صلة ابن رشد به هي سبب نكبته، كما سبق أن ذكرنا.

لنخصص هذا البحث لدراسة **النقطة الأولى**. فهي أساسية وجدّ هامة بالنسبة إلى موضوعنا.

إن تحديد تاريخ تأليف ابن رشد لكتابه **جوامع سياسة أفلاطون** شيء مهم

وأساسي فعلاً، في القضية التي نحن بصددها. ذلك لأنه لكي يكون هذا الكتاب موضوعاً للوشاية به، يجب أن يكون تاريخ كتابته غير بعيد عن تاريخ إقدام خصوم ابن رشد على الانتقال إلى مراكش للإيقاع به لدى الخليفة، وكان ذلك سنة ٥٩٠ هجرية كما ذكرنا من قبل. ذلك لأنه لا يعقل أن يكون هناك نص فيه ما يغضب الخليفة ويسكت عنه خصومه لمدة طويلة. والواقع أن تحديد تاريخ كتابة ابن رشد لهذا النص هو أمر اجتهادي بالدرجة الأولى. ذلك أن ابن رشد لم يذكر في آخره تاريخ الفراغ من تأليفه، كما فعل في العديد من كتبه. وقد حاول روزنتال، مترجم الكتاب من العبرية إلى الانكليزية، تحديد تاريخ كتابته فذهب إلى القول، على سبيل التخمين لا غير وانسياقاً مع تخمينات مستشرقين آخرين سبقوه، إن تاريخ كتابة ابن رشد لهذا الكتاب يمكن أن يكون سنة ٥٧٢هـ الموافق ١١٧٧م.

ونحن نرى أن هذا التاريخ لا يمكن الأخذ به كفرضية جدية لسبب بسيط هو أن ابن رشد بدأ عمله التأليفي أول الأمر بكتابة ملخصات لكتب أرسطو المنطقية، ثم لبعض كتبه العلمية، وذلك قبل أن ينقل إليه ابن طفيل رغبة الخليفة أبي يعقوب والد المنصور في شرح كتب أرسطو شرحاً يقربها إلى الأفهام ويرفع القلق عن عباراتها. ونحن نعرف - استناداً إلى ما ذكره ابن أبي زرع - أن الخليفة أبا يعقوب استدعى ابن رشد إلى مراكش سنة ٥٧٨ ليعينه طبيباً له إلى جانب ابن طفيل، الشيء الذي يعني أن تكليف ابن رشد بشرح كتب أرسطو قد تمّ في هذه السنة لا قبلها. ولا يعقل أن يبدأ بتنفيذ المهمة التي كلفه بها الخليفة، مهمة شرح أرسطو، بشرح أفلاطون، وابن رشد - كما نعلم - معجب بأرسطو وليس بأفلاطون. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يلجأ ابن رشد إلى شرح كتاب **جمهورية أفلاطون** إلا بعد أن ييأس من الحصول على كتاب **السياسة** لأرسطو. وإذن فمن المرجح أن يكون تأليف ابن رشد لكتاب **جوامع سياسة أفلاطون** في مرحلة متأخرة، أي بعد الفراغ من شرح كتب أرسطو الأخرى.

لنضف إلى ذلك أن ابن رشد قد انصرف في السنين الأخيرة من نشاطه العلمي إلى تلخيص مؤلفات جالينوس في الطب، بعد أن فرغ من شرح كتب أرسطو. ومن بين الكتب التي ألفها جالينوس كتاب يحمل عنوان **جوامع سياسة أفلاطون**، وكان قد ترجم إلى العربية في المشرق، ترجمه حنين بن إسحاق. وقد اطلع ابن رشد على هذا الكتاب لأنه يذكره ويرد على جالينوس متهماً إياه، أحياناً، بعدم فهم أغراض أفلاطون، الشيء الذي جعل روزنتال يفترض أن

يكون كتاب ابن رشد، الذي نحن بصدده، مجرد شرح لكتاب جالينوس المذكور، وليس تلخيصاً لـ **جمهورية أفلاطون** نفسها. وهذا افتراض لا مبرر له. فابن رشد، الذي اشتكى من عدم حصوله على كتاب **السياسة** لأرسطو كان يمكن أن يشتكي أيضاً من عدم اطلاعه على كتاب **الجمهورية**، وأنه مضطر إلى شرح جوامع جالينوس. وليس ابن رشد من الذين يدعون، أو يموهون، على الناس حتى نكذبه. على أن طريقة تعامل ابن رشد مع **جمهورية أفلاطون** تدل دلالة واضحة ـ كما سنرى بعد ـ على أنه كان بالفعل يتعامل مع هذا الكتاب بنصه الأصلي وليس مع تلخيص آخر له.

إذا أضفنا هذا إلى ما تقدم ترجح لدينا الاعتقاد في أن تأليف ابن رشد للكتاب الذي نحن بصدده لا بد أن يكون قد تمّ في وقت متأخر من حياته، أعني الوقت الذي انصرف فيه إلى شرح وتلخيص مؤلفات جالينوس في الموضوعات الطبية المفردة، أي ما بين سنة ٥٨٧ وسنة ٥٩٠، وهي السنوات التي ذكرها ابن رشد في هذه الشروح كتاريخ لكتابتها.

ولجوء ابن رشد، في نهاية المطاف، إلى تلخيص كتب جالينوس في الموضوعات الطبية المفردة، مثل **المزاج والقوى والعلل والأعراض والحميات والأدوية**... الخ. ينسجم تماماً مع مساره الفكري. فقد سبق أن صرّح في كتابه **الكليات في الطب**، الذي ألفه في وقت مبكر، (حوالى سنة ٥٥٧)، أنه سيقتصر فيه على المبادئ العامة، أو الأسس النظرية، على الرغم من أن «هذه الصناعة [أي الطب] أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن، إلا أننا ـ يقول ابن رشد ـ نرجئ هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك». وينصح ابن رشد قارئه الذي يريد النظر في الأمور الجزئية (أي التطبيقية) في الطب بأن ينظر في كتاب **التيسير** لصديقه أبي مروان بن زهر. وهكذا تأتي عودة ابن رشد إلى التأليف في الطب ـ وفي الأمور الجزئية بالذات ـ بعدما فرغ مما كان يشغله عن ذلك أثناء تأليفه لـ **الكليات**. وإذا عرفنا أن ابن رشد قد انتهى من شرح أرسطو سنة ٥٨٦، سنة فراغه من شرح كتاب **ما بعد الطبيعة**، وأنه بدأ بشرح جوامع جالينوس في الطب التطبيقي في السنة نفسها، سهل علينا أن نستنتج أن كتابه **جوامع سياسة أفلاطون** ـ قرين جوامع جالينوس في الموضوع نفسه ـ يرجع تاريخ تأليفه إلى الفترة نفسها، أعني ما بين سنة ٥٨٦ وسنة ٥٩٠.

تلك هي القرائن التي تحملنا على تأييد التاريخ الذي حدده المستشرق الإسباني، الأب مانويل ألنسو، لتأليف ابن رشد للكتاب الذي نحن بصدده، وهو سنة ١١٩٤ ميلادية، الموافق ٥٩٠ هجرية (لم نطلع على البحث الذي أنجزه في الموضوع)، وهي السنة نفسها التي تحرك فيها خصوم ابن رشد للإيقاع به لدى الخليفة المنصور، إذ فيها سافروا من قرطبة إلى مراكش للاتصال بالخليفة وتقديم «الأوراق»، التي من تأليف ابن رشد، والتي تدينه إدانة لا شك أنهم كانوا متأكدين من أنها ستحقق لدى الخليفة ما كانوا ينشدونه من سوء لابن رشد. وقد سبق أن أشرنا إلى أنهم لم يتمكنوا من الاتصال بالخليفة المنصور لكونه كان منهمكاً في تجهيز الجيوش بهدف الاجتياز إلى الأندلس لرد ما كانت بعض مدنها قد تعرضت له من عدوان. ويجوز الخليفة وجيشه إلى الأندلس ويحقق انتصاراً باهراً في معركة الأرك التاريخية، ويتحرك خصوم ابن رشد من جديد.

ولا قيمة هنا لما افترضه بعض المستشرقين الإسبان، وسايرهم فيه بعض الكتاب العرب، من أن الخليفة المنصور الموحدي إنما عمد إلى نفي ابن رشد وإصدار منشوره بإحراق كتب الفلسفة تملقاً للفقهاء والعامة وطلباً لتأييدهم فيما كان مقبلاً عليه من الغزوات في الأندلس. إن هذا الافتراض يكذبه التاريخ. ذلك أن المنصور الموحدي قد حاكم وعاقب ابن رشد بعدما انتصر انتصاره الرائع في معركة الأرك، فلم يكن في حاجة لا إلى تملق العامة ولا الى استرضاء الفقهاء.

نخلص من كل ما تقدم إلى أن تزامن تأليف ابن رشد لكتابه **جوامع سياسة أفلاطون** مع تاريخ النكبة التي تعرض لها يجعل من المبرر تماماً افتراض أن يكون لبعض ما ورد في هذا الكتاب علاقة بتلك النكبة، وأن الأوراق التي تقول المصادر إن خصوم ابن رشد قدموها للخليفة، للإيقاع به، يمكن أن تكون مما ورد في هذا الكتاب. فلننظر إذن في محتواه، وفيما عسى أن يكون صالحاً فيه للتوظيف لإثارة غضب الخليفة ونقمته.

خامساً: ابن رشد و «البرهان» في السياسة

يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه **جمهورية أفلاطون** بعنوان **جوامع سياسة أفلاطون** أحسن كتاب في السياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع وأكثر منها التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي (باستثناء مقدمة ابن خلدون التي تتجاوز السياسة إلى العمران البشري جملة). وبعبارة

أخرى، فإن ما يميز خطابه في هذا الكتاب، عن الخطاب السياسي في الإسلام، هو أنه خطاب يعتمد «البرهان». وههنا مناسبة للتذكير بمعنى «البرهان» عند ابن رشد في الفلسفة والعلوم عامة، وفي «العلم السياسي» بصورة خاصة.

نعود فنكرر القول مرة أخرى إن «الأقاويل البرهانية» ـ أو بكلمة واحدة «البرهان» ـ هو عند ابن رشد، كما عند أرسطو، الأقاويل التي تتصف من جهة بالاتساق المنطقي وتعتمد، من جهة أخرى، الاستقراء والملاحظة و«التجربة». يقول أرسطو: «أعني بالبرهان: القياس العلمي. وأعني بالقياس العلمي: القياس الذي بامتلاكه نمتلك العلم». ويعني أرسطو بـ «القياس» جملة من الآليات الذهنية التي نستخلص بها معارف جديدة عن معارف سابقة (أي النتائج من المقدمات) بقطع النظر عما إذا كانت تلك المعارف صادقة أو كاذبة، مطابقة للواقع أو غير مطابقة. هذا هو الجانب المنطقي، أو الصوري، في البرهان (عند أرسطو). أما جانب «العلم» فيه فيحدده أرسطو بقوله: «إننا نمتلك العلم بالشيء علماً مطلقاً، وليس بالعَرَض كما هو في الطريقة السفسطائية، متى كنا نمتلك العلة التي بها وُجد الشيء، وعلِمنا أن هذه العلة هي علة ذاك الشيء، وأنه بالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الشيء على غير ما هو عليه». وبعبارة أخرى: العلم بالشيء هو العلم بأسبابه، وهي أربعة: فحسب أرسطو نحن لا نمتلك معرفة كاملة عن «الكرسي»، مثلاً، تصدق على جميع الكراسي بشكل مطرد على الدوام، إلا إذا عرفنا: ١ـ«المادة» التي منها صنع، و٢ ـ «الصورة» التي له، أي هيأته وشكله، و٣ ـ «الفاعل» له، أي الصانع و٤ ـ «الغاية» منه، وهي الجلوس عليه. وهذه الأسباب المقومة للشيء يستخلصها الباحث من الواقع بالملاحظة والاستقراء و«التجربة»(٢).

ذلك هو «البرهان» أيضاً عند ابن رشد. إنه «الأقاويل العلمية». وعندما يتعلق الأمر بالبحث في الطبيعة فـ «الأقاويل البرهانية» ـ أو الخطاب البرهاني ـ هي الأقاويل التي تستند، ليس فقط إلى الصدق المنطقي على مستوى «صورتها»، بل تستند كذلك إلى الصدق المادي أو الخارجي الذي يعتمد فيه، كما قلنا، على الاستقراء والملاحظة والتجربة (أي التجربة كما كانت تمارس قديماً: التجربة

---

(٢) انظر تفصيل ذلك في: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، القسم الثالث: «البرهان».

الذهنية، أو التجربة المادية المباشرة)، وذلك كما فعل أرسطو مثلاً في كتابه: **الطبيعة أو السماع الطبيعي**، كما سماه التراجمة العرب، حيث عمد إلى بناء نظرياته على ملاحظة الظواهر الطبيعية وتحليلها ثم إرجاعها إلى ظاهرة واحدة هي الأساس، في نظره: ظاهرة الحركة. ومن تحليل الحركة وأنواعها شيّد أرسطو منظومته الطبيعية التي ختمها بفرضية «المحرك الأول»، وهي فرضية يعتقد أنها ضرورية، وأن البحث في الطبيعة هو الذي يمليها ويبرهن على ضرورتها. وعندما يحيل ابن رشد إلى «البرهان»، فهو في الغالب يحيل إلى العلم الطبيعي الأرسطي، وبصورة عامة إلى المنظومة الفلسفية المشيدة على هذا العلم.

هذا في الفلسفة النظرية. أما في الفلسفة العملية، وبالتحديد في «العلم السياسي»، فـ «الأقاويل البرهانية» عند ابن رشد هي تلك التي تعتمد تحليل الواقع الاجتماعي السياسي للكشف فيه عن «أسباب» الظواهر المدروسة. والأسباب، كما قلنا، أربعة. وبما أن موضوع البحث، في **جمهورية أفلاطون**، هو أنواع الحكم فإن «الأقاويل البرهانية» ستكون تلك التي تدرس: ١ ـ مادة الحكم، أي الاجتماع والعلاقات الاجتماعية وغيرها... ٢ ـ صورته: هل هو حكم جماعة، أم حكم فرد، أم حكم أغنياء... الخ. ٣ ـ طريقة الحصول عليه، هل بالغلب، أم بالوراثة... الخ. (السبب الفاعل)... ٤ ـ الغاية التي يتوخاها الحاكمون: هل المجد أم المال أم الملذات... الخ. ثم كيف يتحول بعض أنواع الحكم إلى بعض وصفات الحاكم، وتحول الحكام من صنف إلى صنف، كل ذلك استناداً إلى الاستقراء. والاستقراء في هذا المجال، كما في المجالات الأخرى، يكون «ناقصاً» دوماً (وليس هناك استقراء كامل تام في أي مجال)، ولا يطعن ذلك في كون الأقاويل التي تعتمد هذا النوع من الاستقراء «أقاويل برهانية» ما دام الأمر يتعلق باستقراء ظواهر يشهد بعضها بالصحة للبعض الآخر. وقد عمد ابن رشد في شرحه لـ **جوامع سياسة أفلاطون** إلى تجريد الأقاويل العلمية ـ البرهانية وشرحها وحدها، وترك الأقاويل غير البرهانية جانباً. وقد صرح هو نفسه بذلك وعين هذه من تلك كما سنرى. وذلك ما فعل أيضاً حتى مع أرسطو، إذ نص في كثير من شروحه لأرسطو أنه سيقتصر على الأقاويل العلمية دون غيرها. والأقاويل التي يعتبرها ابن رشد غير علمية وغير برهانية في نصوص أرسطو، كما في **جمهورية أفلاطون**، هي تلك التي يوظف فيها الفيلسوف اليوناني الأساطير اليونانية وأمثالهم الشعبية وما إلى ذلك من المعارف والآليات الذهنية التي تنحصر قيمتها في الإيضاح

وضرب المثل والإقناع... إن الأقاويل البرهانية العلمية، عند ابن رشد، هي الآراء التي تتصف بكونها كلية عامة مطردة. وبخصوص **سياسة أفلاطون**، فالأقاويل البرهانية العلمية فيها هي تلك التي تشرح طبيعة الحكم وأنواعه، كما عرفه اليونان، والتي تجد ما يشهد بصحتها في الواقع العربي الإسلامي. ولذلك نجد ابن رشد يستشهد بهذا الواقع ويحيل إليه كلما لزم الأمر، وذلك بدلاً من الاستشهاد بما عرفته أثينا أو اسبارطة أو غيرهما من المدن اليونانية التي لا يذكرها ابن رشد، بل يذكر ما تمّ في «المدينة» العربية الإسلامية إلى عهده.

ذلك هو مفهوم «البرهان» و«الأقاويل البرهانية» أو «العلمية» عند ابن رشد. وبطبيعة الحال يجب أن نتعامل معها كما هي في تاريخيتها ومجالها التداولي الخاص، وأن لا ننفي عنها صفة «البرهان» أو «العلم» لكونها لا ترقى إلى ما وصل إليه «البرهان المنطقي» في المنطق المعاصر، ولا إلى ما وصلت إليه «النظريات العلمية» في عصرنا. وهذا أمر بيّن بنفسه ـ بحسب التعبير الرشدي.

هذا ولا بد هنا من كلمة استطرادية أخرى نسجل فيها الفرق بين الطريقة التي تعامل بها الفارابي مع **جمهورية أفلاطون** والطريقة التي تعامل بها ابن رشد مع الكتاب نفسه. إننا لا نريد أن نستعمل مرة أخرى في هذا المجال مفهوم «القطيعة الإبيستيمولوجية»، فلقد حقق هذا المفهوم الإجرائي غرضنا من توظيفنا له أول مرة. فلا أحد يستطيع اليوم أن يقول إن الفلسفة في الأندلس كانت مجرد تكرار للفلسفة في المشرق، ولا أحد يستطيع اليوم، كذلك، أن يقول إن بإمكانه أن يعود من ابن رشد إلى ابن سينا، تماماً كما يعود من ابن سينا إلى الفارابي. وكما أن علاقة ابن رشد بابن سينا هي ـ في «الفلسفة» ـ علاقة «اللاعودة»، فإن علاقة فيلسوف قرطبة بالفارابي في مجال الكتابة في «السياسة» هي أيضاً من جنس نفس العلاقة. إن مؤلفات الفارابي السياسية لا يمكن فصلها عن نظامه الميتافيزيقي العام ولا فهمها خارجه. لقد بنى الفارابي مدينته الفاضلة على غرار نظام الكون الذي شيّده على أساس نظريته في الفيض. والفارابي لا يهتم بـ «المدينة» كمجتمع ودولة، كاقتصاد وثقافة وتربية وعلاقات اجتماعية، وإنما يهتم أساساً بـ «الآراء». ومن هنا عنوان كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**، وكتابه **السياسة المدنية** الملقب بـ**مبادئ الموجودات**. و«المدينة الفاضلة» عند الفارابي هي التي «آراء أهلها آراء فاضلة». و«الآراء الفاضلة عنده» هي نظريته، هو في واجب الوجود وكيفية صدور الأشياء عنه وفي ترتيب الموجودات وفي النفس والعقل... الخ. حتى نصل إلى الاجتماع

الإنساني الذي يكون بدوره فاضلاً عندما يعتنق أهله فلسفة الفارابي، ويكون نظامه على غرار نظام الكون كما رسمه الفارابي. ويكون غير فاضل عندما يعتنق أهله آراء مخالفة لفلسفة الفارابي الفيضية... الخ.

أما ابن رشد فقد نحا منحى آخر تماماً: لقد عرض لموضوع «السياسة» في استقلال تام عن الموضوعات الفلسفية الميتافيزيقية. لقد اهتم - شارحاً لأفلاطون - بتحليل أنواع الحكم (أو الدساتير، أو المدن) وكيفية تحول نوع منها إلى آخر وأسباب ذلك. وأكثر من هذا حرص ابن رشد على تخليص آراء أفلاطون مما يتخللها من «أقاويل غير برهانية» كما أشرنا إلى ذلك من قبل. إن ابن رشد يضرب صفحاً عن كل ما يتخلل الحوار في **الجمهورية** من مناقشات جدلية أو سفسطائية، أو إحالات إلى أساطير يونانية. إنه يطرح كل ذلك جانباً، متخلصاً من «فائض الكلام» اللازم للحوار في **جمهورية أفلاطون**. وأكثر من ذلك استغنى ابن رشد بالمرة عن الكتاب الأول من **الجمهورية** وعن جزء من الكتاب الثاني، أي ما يشغل أزيد من أربعين صفحة من **الجمهورية** (أي ٥٠ صفحة من الترجمة العربية التي أنجزها د. فؤاد زكريا)، وهي الصفحات التي ناقش فيها أفلاطون، عبر حوار طويل متشعب، مسألة تعريف «العدالة»، مستعرضاً بأسلوب جدالي سجالي، غير «برهاني»، مختلف المجالات وأنواع السلوك التي تقال عليها العدالة... إلى أن يصل بنا الحوار إلى الفكرة التالية، وهي «أن العدالة... إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضاً في الدولة». ومن هنا ينطلق البحث في: كيف ومتى تكون العدالة صفة للدولة ومقوماً أساسياً فيها، وهي الأسئلة التي يتخذ منها أفلاطون جسراً للانتقال بالحوار إلى تحليل ومناقشة أنواع الحكم والدساتير، كما عرفها اليونان: من الحكم التيموقراطي الذي يطلب صاحبه الشرف والمجد، إلى الحكم الأوليغارشي، وهو حكم الأقلية من الأغنياء، إلى الوضع الديمقراطي وهو حال الحرية، حال اللاسلطة، إلى الحكم الاستبدادي الذي يتولى السلطة فيه شخص واحد طاغية.

وكما استغنى ابن رشد عن الصفحات الأربعين الأولى لكونها «أقاويل غير علمية»، استغنى كذلك عن الكتاب العاشر (أي الباب الأخير) من **جمهورية أفلاطون**، وهو القسم الذي يتناول فيه هذا الأخير مسألة الشعر والفن والمحاكاة وقضية «المثل» وخلود النفس والحياة في العالم الآخر بحسب المعتقدات اليونانية. وقد برر ابن رشد الاستغناء عن هذا القسم الأخير بكون «ما يشتمل عليه ليس ضرورياً

في هذا العلم»، ولأن ما حكاه أفلاطون فيه هو مجرد أقاويل جدلية ليس عليها برهان، مثلها مثل ما حكاه في الكتاب الأول وأوائل الكتاب الثاني، ولذلك يقول ابن رشد: «عدلنا عن شرح أي منهما». ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن أفلاطون يعرض في هذه الموضوعات معتقدات يونانية لا تتفق مع المعتقدات الإسلامية، وهو شيء لا بد أن يكون ابن رشد قد أدخله في الاعتبار.

لنضف أخيراً أن هناك فقرات أخرى، على طول كتاب **الجمهورية**، أهملها ابن رشد وأخرى نقل مضمونها إلى أمكنة أخرى من الكتاب. وهكذا يقدم لنا فيلسوف قرطبة **جمهورية أفلاطون** في هيئة جديدة: فبدلاً من الكتب العشرة التي تتألف منها، يجعل ابن رشد جوامعه في ثلاثة أبواب، لا غير. وبدلاً من المقدمة التي اختارها أفلاطون، وهي البحث في معنى العدالة، يكتب ابن رشد مقدمة جديدة تماماً، يبين فيها منزلة «العلم السياسي» من العلوم الأخرى وأقسامه وما يتناوله كل قسم، معتمداً في ذلك على أرسطو. وبعد هذه المقدمة ينتقل ابن رشد إلى شرح آراء أفلاطون السياسية التي ضمنها كتابه **الجمهورية**، سالكاً في ذلك مسلكه في تفاسيره الوسطى: يذكر فكرة أفلاطون ليتناولها بالشرح والتحليل والنقد. وبينما نجد أفلاطون يحيل من حين لآخر إلى الواقع اليوناني، الاجتماعي والسياسي، قصد شرح الفكرة والتمثيل لها، يعمد ابن رشد، بدلاً من ذلك، إلى الإشارة إلى وقائع وأحداث من تاريخ العالم العربي والإسلامي، والأندلسي منه خاصة، كما سنبين في البحث التالي وفي ما بعده.

سادساً: أفلاطون وابن رشد وقضية المرأة

لم يكن كتاب ابن رشد **جوامع سياسة أفلاطون** مجرد شرح أو تلخيص لـ **الجمهورية**. إنه نص أفلاطوني، نعم. ولكنه نص أعيد بناؤه بطريقة جردته من القضايا الميتافيزيقية والأقاويل «غير العلمية» لتجعل منه نصاً سياسياً محضاً تمّت تبيئته، إلى حد كبير، في الحقل الثقافي الحضاري العربي الإسلامي، وهذه أمثلة:

عندما تعرض أفلاطون للحرب وقوانينها، ولجوء المتحاربين إلى حرق الأراضي يستحضر ابن رشد «الجهاد» في الإسلام، فيتعرض مثلاً لحكم الشرع في قطع الأشجار والثمار خلال الحروب. وعندما تعرض أفلاطون لطبقات الناس في المجتمع اليوناني، وحصر القدرة على التفلسف في طبقة معينة من اليونانيين،

يعترض ابن رشد على ذلك قائلاً ما معناه[٣]: «يظهر أن هذا هو رأي أفلاطون في اليونان. غير أنه حتى لو سلمنا بأن اليونانيين هم أكثر استعداداً بالطبع لاكتساب الحكمة [أي تعلم الفلسفة] فإننا لا نستطيع أن ننكر أنه قد يوجد في غير بلاد اليونان أناس مثل هؤلاء الذين يسكنون اليونان والبلاد المجاورة لها، ويكونون بالطبع معدين لاكتساب الحكمة. من ذلك مثلاً بلدنا الأندلس وسورية والعراق ومصر. ومثل فضيلة الحكمة مثل الفضائل الأخرى، فليس اليونان هم وحدهم المعدون بالطبع للاتصاف بها. فإذا كان الجزء النظري من النفس [أي العقل، التفلسف] أقوى عند اليونان منه عند غيرهم، فإن الجزء الغضبي منها، أي الشجاعة، أقوى عند الأكراد والجليقيين [أي شمال غرب شبه الجزيرة الإيبيرية]. ويمكن أن يتصور المرء أنه حينما يكون الجزء النظري في النفس قوياً جداً، فإن الفضائل الأخرى ستكون كذلك قوية، أعني أنها بالطبع كذلك. غير أنه لا بد من الأخذ في الحسبان أن أمماً كثيرة هي بالفعل معدة لأن تكون فيها هذه الفضائل، خصوصاً في الإقليمين المعتدلين الخامس والرابع [وهما يشملان العالم العربي وحوض البحر الأبيض المتوسط]. ويمكن الاعتذار لأفلاطون بالقول إنه يعني أن الناس يكونون أقوياء في هذه الفضائل عندما ينشأون عليها منذ صغر سنهم»[٤].

ومن المسائل التي لفتت انتباه الباحثين المعاصرين في فكر ابن رشد إنصافه للمرأة وعدم استبعاده أن يكون من النساء فلاسفة وحكام. وإذا كان كثير من الكتّاب المعاصرين يقدمون هذا الموقف وكأنه صادر عن ابن رشد صدوراً مستقلاً، فإن الإخلاص للحقيقة يقتضي أن نقول إن ابن رشد إنما كان يشرح فكرة أفلاطون في الموضوع. والذي يجب أن نسجله له هو عدم اعتراضه على هذه الفكرة، بل ومسايرته لأفلاطون مع التنبيه إلى موقف الشرع الإسلامي من المسألة.

ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن الفارابي لم يهتم، من قريب أو بعيد، بموضوع المرأة في مدينته الفاضلة وكتاباته السياسية الأخرى، على الرغم من أنه كان يقتبس من **جمهورية أفلاطون**، ويستحضر بعض جوانب الواقع العربي الإسلامي، ولكن فقط على مستوى الآراء. وهكذا نجده يحاول الجمع بين الصفات التي يشترطها أفلاطون في رئيس المدينة الفاضلة والخصال التي يشترطها

---

(٣) سبق أن أشرنا إلى أن النص العربي مفقود وأننا سنعتمد الترجمة الإنكليزية.

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد)، **جوامع سياسة أفلاطون**، ترجمة فرانز روزنتال (كمبردج: روزنتال، ١٩٦٩)، ص ١٢٠ (بالإنكليزية).

الفقهاء في الإمام. أما مسألة ما إذا كانت المرأة تصلح للإمامة أم لا، فذلك ما يتجاهله الفارابي تماماً. أما ابن رشد فقد فعل العكس، أعني أنه لم يقفز على قضية المرأة، بل عرض لفكرة أفلاطون وشرحها وربطها بالوضعية السائدة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده.

لقد تساءل أفلاطون عما إذا كان من الممكن إسناد بعض الوظائف إلى النساء في المدينة الفاضلة، ويقصد الوظائف التي يتولاها الرجال عادة دون النساء. ويجيب: «إن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل». «هناك نساء موهوبات في الطب، وغيرهن لم يوهبن منه شيئاً، ونساء وُهبن القدرة على الموسيقى، وغيرهن لم يوهِبْنها . . . ونساء وُهِبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغيرهن لا يملن إلى هذه ولا إلى تلك . . . ونساء محبات للحكمة [أي فيلسوفات] وغيرهن يبغضنها، ونساء يتصفن بالشجاعة، وأخريات بالجبن . . . فهناك إذن نساء جديرات بحراسة الدولة [أي تولي المناصب الحكومية بما في ذلك رئاسة الدولة] وأخريات غير جديرات بذلك . . . ففي المرأة إذن، كما في الرجل طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما لدى الرجل». ذلك ما يقرره أفلاطون في هذه المسألة(٥).

يلخص ابن رشد فكرة أفلاطون هذه، فيقول: «وها هنا مكان فحص ما إذا كانت النساء تملكن طبيعة مماثلة لطبيعة غيرهن من الرجال من علية القوم الخ. [في النص: طبقة المواطنين] وبالخصوص منهم الحراس، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال. فإن كان الأمر الأول فالنساء هن بالضرورة على درجة سواء مع الرجال في الأعمال المدنية التي تقوم بها كل طبقة، وسيكون منهن حينئذ محاربات وفيلسوفات وحاكمات وما إلى ذلك. وإن كان الأمر الثاني فإنهن سيكنّ معَدات فقط للقيام بالأعمال التي معظم الذكور غير مؤهلين للقيام بها، مثل التربية والإنجاب وما إلى ذلك»(٦).

ثم يضيف ابن رشد، شارحاً الفكرة ومعلقاً عليها، قائلاً: «قلت: إن النساء، بقدر ما هن من نوع واحد كالرجال [أي من الجنس البشري] من حيث القصد الأول من وجود الإنسان [في النص: فيما يخص الغرض الإنساني الأسمى]، فهن بالضرورة

---

(٥) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٤)، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦ من الجمهورية الترقيم الدولي.

(٦) ابن رشد، نفس المرجع، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

يشاركنهم فيه، بدرجة أقل أو أكثر. ذلك أنه إذا كان الرجل أكثر قدرة من المرأة في كثير من الأعمال البشرية، فليس من الممتنع أن يكون النساء في بعض الأعمال أكثر قدرة منه، كما يظهر ذلك في صناعة الموسيقى العملية [أي الموسيقى التطبيقية]. ولهذا السبب قيل: إن الأنغام تكون أكمل إذا وضعها الرجال وأدّتها النساء. ولما كان الأمر كذلك، وكانت طبيعة النساء والرجال من نوع واحد، وكانت الطبيعة التي من النوع الواحد تتحول في المدينة إلى نشاط من نوع واحد، فمن البديهي أن النساء يمكن لهن أن يتولين في هذه المدينة [الفاضلة] الأعمال نفسها التي يتولاها الرجال، ما عدا تلك التي لا يقدرن عليها. فمن الواجب إذن أن تُسنَد إليهن أكثر أنواع الأشغال سهولة. وهذا يتبين بوضوح بعد الفحص عنه [الاستقراء]، فنحن نشاهد النساء يشاركن الرجال في الصناعات ما عدا ما يضعفن عنه. ونجد النساء أقدر من الرجال في بعض الصناعات كما هو الحال في صناعة الحياكة والخياطة وما أشبه ذلك. أما عن مشاركتهن في فنون الحرب وما شابهها، فإن هذا واضح في سكان الصحارى والثغور».

ويضيف ابن رشد: «وبالمثل، فبما أن بعض النساء ينشأن وهن على درجة من التفوق والفطنة، فليس يمتنع أن يكون من بينهن الفلاسفة والحكام. ولكن بما أن الناس قد دأبوا على الاعتقاد في أن هذا الصنف نادراً ما يوجد بينهن، فإن بعض الشرائع لا تقبل النساء في منصب الإمامة، أعني الإمامة العظمى [أي الخلافة]، بينما تسكت شرائع أخرى عن ذلك، لأن وجود هذا الصنف بينهن لم يكن ممتنعاً»[(٧)].

ذلك ما يقرره ابن رشد في شأن المرأة، شارحاً كلام أفلاطون. وللقارئ أن يقدّر موقف ابن رشد التقدير الذي يراه.

تلك كانت بعض الأمور العامة التي يستحضرها ابن رشد من الثقافة العربية الإسلامية عند شرحه لأفلاطون، وهو في ذلك يقوم بعمليتين متكاملتين، **الأولى**: تقريب سياسة **أفلاطون** إلى ذهن القارئ العربي المسلم من جهة، كما كان ابن حزم قد فعل في كتابه **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. أما **الثانية** فهي تبيئة تلك الأفكار نفسها في الثقافة العربية من أفق فلسفي، من منظور يأخذ بنسبية الثقافات.

أما الملاحظات السياسية التي يدلي بها ابن رشد، محيلاً إلى الواقع الأندلسي في عصره، فسنخصص لها البحث التالي.

---

(٧) نفس المرجع، ص ١٦٥.

سابعاً: الخطاب السياسي البرهاني خطاب نقدي

يصنف أفلاطون أنواع الحكم (أو الدساتير أو «المدن»، والمقصود بالمدينة هنا: المجتمع الذي تدير شؤونه دولة)، إلى خمسة أصناف رئيسية، تناولها بالشرح والتحليل في كتابه **الجمهورية**. وبما أننا لا نتوفر على النص العربي لشرح ابن رشد لهذا الكتاب، وبما أن الترجمة الإنكليزية تسمي هذه «المدن» بأسمائها اليونانية (الحكم التيموقراطي، الحكم الأوليغارشي، الحكم الديمقراطي، الحكم الاستبدادي)، فإننا سنستعمل، عند الحاجة، هذه الأسماء اليونانية مع ذكر معناها إن لزم الأمر، وهي بعد متداولة اليوم، مستعينين في ذلك بالأسماء العربية التي أعطاها الفارابي لهذه المدن، والتي يغلب على الظن أن ابن رشد قد استعملها أو بعضها على الأقل.

لقد جعل الفارابي ـ الذي اعتمد في تصنيفه **آراء أهل المدن**، أي معتقداتهم الدينية الفلسفية وليس أنواع الحكم ـ جعل الأصناف الأربعة المذكورة، من أنظمة الحكم، صنفاً واحداً سماه: «المدينة الجاهلية» التي جعلها إحدى المدن المضادة للمدينة الفاضلة وهي: المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة. **الأولى** تجهل المعتقدات الدينية الفلسفية الصحيحة، **والثانية** تعلمها ولكن لا تعمل بها، **والثالثة** كانت تعلمها ولكن بدلت فيها وغيرت، **والرابعة** تعتقد معتقدات خاطئة أصلاً. والمعتقدات الصحيحة، التي هي «آراء أهل المدينة الفاضلة»، هي تلك التي تقول بها فلسفة الفارابي والمبنية على فكرة الفيض، والتي تدمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين.

على أن الفارابي يصنف «المدينة الجاهلية» إلى أصناف، من بينها الأصناف الأربعة التي تحدث عنها أفلاطون والتي يطلق الفارابي عليها أسماء عربية ويعطيها تعريفات تعبّر عن نفس المضمون الذي أعطاها لها أفلاطون وابن رشد، وهكذا: فمدينة الحكم التيموقراطي يسميها الفارابي: «مدينة الكرامة» ويقول عنها إنها «هي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم...». أما مدينة الحكم الأوليغارشي فيسميها الفارابي: «المدينة البدالة» ويقول عنها إنها «هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية من الحياة». أما مدينة الحكم الديمقراطي فيسميها الفارابي: «المدينة الجماعية» ويعرفها بأنها: «هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً». أما مدينة الحكم الاستبدادي، أو

حكم الطاغية فيطلق عليها الفارابي اسم «مدينة التغلب» ويقول عنها إنها المدينة «التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدُّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط»[٨].

يتحدث الفارابي عن هذه المدن من زاوية «الآراء» التي يعتقدها أهلها والمصير الذي تؤول إليه نفوسهم في الدنيا والآخرة، ولا يهتم، إلاَّ عرضاً، بالنواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية والعسكرية، وهي النواحي التي استأثرت باهتمام أفلاطون وسايره فيها ابن رشد في شرحه. وإذا كان أفلاطون يفكر في أنظمة الحكم التي عرفها اليونان ويقارن بينها وبين رؤسائها ويبين كيف يتحول بعضها إلى بعض... الخ. فإن ابن رشد، الذي يتابع أفلاطون في تفكيره ويعلم أن هذا الأخير كان يفكر داخل التجربة اليونانية، ما كان يستطيع أن يصرف فكره نهائياً عن التفكير في تجربة الحكم في الحضارة العربية الإسلامية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمتماثلات، كل منها حق ويشهد بعضها لبعض بالصحة، ويتكون منها جميعاً «البرهان» على صدق الفكرة.

من المناسبات التي يستحضر فيها ابن رشد الواقع الأندلسي خاصة، والعربي الإسلامي عامة، وهو يشرح آراء أفلاطون في أنظمة الحكم، المناسبات التالية، التي نذكرها بالترتيب الذي وردت به عنده:

١ ـ عندما كان ابن رشد بصدد شرح آراء أفلاطون في سلوك أصحاب مدينة الكرامة (أي التيموقراطية)، طالبي المجد والشرف الذين يجمعون أحياناً بين حب المال وسلوك مسلك العبيد في مواقف معينة، ومسلك السادة الطغاة في مواقف أخرى، عندما كان ابن رشد يشرح هذه الفكرة علق قائلاً: «ولهذا السبب ما يحكى عن المنصور بن أبي عامر الذي كان يرتاد مجالس اللهو والحفلات والأعراس ويقول: لينصحني، ذلك الذي يعتقد أنه أمير المؤمنين، بالتواضع مع الناس ليرتفع شأني عندهم، وسأفعل. لأنه لا يكرم النفس إلا من يهينها» (ربما يتعلق الأمر هنا ببيت من الشعر). ويقول بعد ذلك عن سكان هذه المدينة: «يبدو أنها أقرب من غيرها إلى المدينة الفاضلة لأن أهلها يقصدون الفضائل التي هي في بادي الرأي فضائل، وأفعالهم هي أيضاً في بادي الرأي أفعال حميدة. إنهم يأتون الأعمال التي يكون لهم منها صيت حسن، فيُذكَرون بالخير في حياتهم

(٨) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

ومماتهم. وهذا النوع من الاجتماع هو الاجتماع المبني على حب المجد والشرف، ويقل وجوده في الأمم التي هي على الفطرة. ذلك لأن تأسيس مثل هذه المدينة [أي مدينة المجد والشرف] صعب للغاية. وأنت أيها القارئ تعلم أن هذا النوع من الحكم هو المنتشر بيننا»(٩).

٢ ـ عندما كان ابن رشد بصدد شرح رأي أفلاطون في تحول المدينة «الجماعية» (أي الديمقراطية)، إلى مدينة التغلب والاستبداد، كتب يقول: «وأغلب الاجتماعات [أي المجتمعات] التي على رأسها اليوم الملوك المسلمون هي ممالك مبنية على البيوتات [أي الأسر الحاكمة، الموحدون، الفاطميون... الخ.] ولا يتبعون من الشرائع إلا الفطري من السنن التي فيهم. فمن البين أن جميع الممتلكات في هذه الممالك هي في ملكية البيت الحاكم. وأهلها يضطرون في بعض الأحيان إلى إخراج المال لإنفاقه على من يقوم بحراستهم ويقاتل من أجلهم. وها هنا أصل المكوس والغرامات. ويؤدي ذلك إلى انقسام الناس إلى قسمين: قسم يسمى الجمهور، وقسم يسمى السادة [لنلاحظ هنا أن أمراء الموحدين كانوا يلقبون بـ «السادة»، فالواحد منهم كان يلقب بـ «السيد» وليس بـ «الأمير»]، كما هو الحال عند الفرس وعند كثير من دولنا نحن. وفي حال كمثل هذه الحال يتعرض الجمهور للنهب من طرف السادة الذين يبالغون في الاستيلاء على ما بأيدي الناس، فيقودهم ذلك إلى الطغيان، كما يجري في زماننا هذا ودولتنا هذه». ولا بد من أن نلاحظ هنا أن هذا النوع من الكلام لا يمكن أن يصدر عن الشخص إلا في ظروف خاصة. وسنشرح فيما بعد هذه الظروف التي سمحت لابن رشد، أو أملت عليه، أن يقول مثل هذا الكلام(١٠).

٣ ـ وبعد أن يشرح ابن رشد ما يقوله أفلاطون بخصوص الملابسات والتطورات التي تتسبب في تحول المدينة الفاضلة إلى «مدينة الكرامة» (التيموقراطية، مدينة الطموح والشرف والمجد) يعلق قائلاً: «وأنت ـ أيها القارئ ـ يمكنك أن تفهم ما يقرره أفلاطون في شأن تحول الحكم المثالي إلى الحكم التيموقراطي، وتحول الرجل المثالي إلى الرجل التيموقراطي، إذا نظرت إلى ما كان عليه الأمر عند العرب في العصر [أي الإسلامي] الأول. ففي ذلك العصر كانوا يسيرون سيرة المدينة الفاضلة ثم تحولوا، زمن معاوية، إلى أناس تيموقراطيين. ويظهر أن هذا هو حال الحكم القائم الآن في هذه الجزيرة» (أي الأندلس)(١١).

٤ ـ وعندما تعرض ابن رشد لشرح فكرة أفلاطون حول تحول الرجل

---

(٩) ابن رشد (الحفيد)، نفس المرجع، ص ٢١٠ ـ ٢١١.
(١٠) نفس المرجع، ص ٢١٤.
(١١) نفس المرجع، ص ٢٢٣.

التيموقراطي، طالب المجد والشرف، إلى الرجل الهيدونستي، الذي يجري وراء الملذات والشهوات ويرى أن تلك هي الغاية من الحياة، يعلق قائلاً: «وبالجملة فتحول الطُّمُوح من الرجال إلى الشهواني، طالب الملذات، أمر ظاهر بيّن، وذلك لكونه يجد المتعة في المال وفي الملذات الأخرى. ويظهر أن ذلك هو ما يحدث في تحول الدولة من الاستبداد وطلب المجد والشرف إلى الانصراف إلى اللهو والترف والملذات. ذلك لأن حكم أصحاب الثروة وحكم متبعي الشهوات هما من نوع واحد، وكثيراً ما رأينا الملوك يفسدون ويتحولون إلى أمثال هؤلاء. وشبيه بهذا المملكة المعروفة في عصرنا باسم المرابطين. ففي بداية دولتهم كان أمرهم مبنياً على الشرع، وكان ذلك على عهد أول ملوكهم، ثم تغيرت الأمور على عهد ابنه فتحول الأمر إلى الحكم الاستبدادي، سيرة طالب المجد والشرف، في الوقت الذي كان لديهم أيضاً ميل إلى حب المال. ثم حصل بعد ذلك أن تغيرت سيرتهم على عهد حفيده، فتحولت إلى ملك الشهوة والملذات مع جميع لوازم حياة المتعة والترف، فتفسخ حكمهم حينئذ وانقرضوا. والسبب في انقراضهم أن الدولة التي قامت ضدهم، آنذاك، كانت تشبه الدولة التي ينبني حكمها على الشرع» (الموحدون)(١٢).

هذا ومن المفيد هنا التذكير بنظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، وهي عنده خمسة، تكاد تطابق ما ذكره ابن رشد بصدد تطور دولة المرابطين. وأطوار الدولة بحسب ابن خلدون هي: **الأول** «طور الظفر بالبغية . . . والاستيلاء على الملك . . . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور إسوة قومه في اكتساب المجد . . . لا ينفرد دونهم بشيء». **الثاني**: «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع. . .». **الثالث**: «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك. . .». **الرابع**: «طور القنوع والمسالمة. . .». **الخامس**: «طور الإسراف والتبذير . . . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض . . . إلى أن تنقرض»(١٣).

٥ ـ وفي سياق شرحه لآراء أفلاطون حول تحول الحكم الجماعي إلى حكم الطغيان يعلق ابن رشد قائلاً: «ويمكن أن تتبين ذلك من خلال الحكم «الجماعي» [أي

(١٢) نفس المرجع، ص ٢٢٧.

(١٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣)، ج ٣، ص ٤٩٥.

الديمقراطي] الذي عرفه زماننا، فهو ينقلب دائماً إلى حكم طغيان. خذ مثلاً على ذلك الحال التي كانت عليها بلدنا قرطبة بعد سنة خمسمائة هجرية، لقد كان الحكم فيها جماعياً، ولكنه انقلب بعد سنة ٥٤٠ إلى حكم الطغيان»[١٤]. ومن الواضح أن ابن رشد يشير هنا إلى ثورة قرطبة على المرابطين وقيام حكم جماعي فيها من كبار القضاة والفقهاء والأعيان، وكان من بينهم جد ابن رشد الذي كانت له الكلمة المسموعة. وقد انتهت تلك الثورة وما عرفته من حكم جماعي «جمهوري» باستيلاء ابن غانية على قرطبة سنة ٥٤١ هجرية، وهو من بقايا المرابطين، وقد مارس حكماً استبدادياً عانى منه أهل قرطبة الكثير، وكان قد تحالف مع ملك قشتالة النصراني. وقد تمكن عبد المؤمن مؤسس الدولة الموحدية من طرده عنها سنة ٥٤٣ هجرية.

ويشرح ابن رشد تصرفات الحاكم المستبد وتجاوزاته وما يمارسه من قمع ونهب وقهر، وما ينجم عن ذلك كله من سخط السكان ومحاولتهم الثورة عليه وطرده، بعد أن كانوا قد اتخذوا منه زعيماً منقذاً من فوضى «الجماعية»، ثم يعلق على ذلك قائلاً: «فيكون حال الناس معه كحال من يستجير بالرمضاء من النار. ذلك أن الناس إنما يهربون من بعض العبودية، بنصب الحاكم عليهم، ليقعوا في عبودية أشد. وجميع تصرفات الحكام المستبدين هي بالفعل واضحة لأهل زماننا، ليس بالكتابة والإنشاء وحسب، بل وبالإدراك وبداهة الحس أيضاً»[١٥].

٦ ـ وعندما يتحدث أفلاطون عن مدح الشعراء للطغاة والحكام المستبدين يعلق ابن رشد قائلاً: «كل ذلك لأن حكم الطغيان كان سائداً في زمانه [أي زمن أفلاطون]، وكان الشعراء يمدحون القائمين على ذلك الحكم . . . وقد رأيتُ [أي أنا] كثيراً من الشعراء وممن ينشأون في هذه الدول [أي التي يحكمها الطغاة] يفضلون هذا النوع من الحكم ويعتقدون أنه المقصد والمبتغى، وأن نفس الطاغية هي نفس فاضلة فيساندون حكمه».

تلك في الجملة المواضع التي استحضر فيها ابن رشد معطيات من تجربة الحكم في الأندلس والتي يمكن أن تؤول، كلاً أو بعضاً، ضده لما فيها من نقد صريح ومن تكرار الإشارة إلى حكم زمانه. ولا بد من ملاحظة أن نص ابن رشد خال من أية عبارة فيها ثناء أو إشادة بالخليفة الموحدي وإنجازاته. هناك فعلاً في آخر الكتاب عبارات «الإهداء» إلى شخص ذي منزلة رفيعة يثني عليه ابن رشد ثناء

---

(١٤) ابن رشد (الحفيد)، نفس المرجع، ص ٢٢٥.
(١٥) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

زائداً ولكنه لا يسميه. فمن عسى أن يكون هذا الشخص؟

ذلك ما سنحاول التعرف إليه في البحث التالي.

ثامناً: «الشرك» بين السياسة والدين

أنهى ابن رشد كتابه **جوامع سياسة أفلاطون** بإهداء يقول فيه ما معناه: «هذه، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل النظرية الضرورية في هذا الجزء من العلم [أي السياسي] الذي تشتمل عليه هذه الكتب المنسوبة لأفلاطون. لقد شرحناها بأوجز ما يمكن نظراً لاضطراب الوقت. وما كنا لنوفق لهذا لولا مساعدتكم لنا في فهمها وجميل مشاركتكم في جميع ما أحببناه في هذه العلوم. إن عونكم لنا على التمكن فيها كان لنا أكمل أنواع العون من جميع الوجوه، فأنتم السبب، ليس في بلوغنا هذه الخيرات فحسب، بل أيضاً في جميع الخيرات الإنسانية التي حصلناها والتي أسبغها الله تعالى علينا بمرضاتكم. أدام الله عزكم»(١٦).

وبعد أن يشرح ابن رشد لمخاطِبه الدواعي التي جعلته يعرض عن تلخيص الكتاب العاشر من **الجمهورية** والتي ذكرناها في بحث سابق يعود ليخاطبه قائلاً: «وفقكم الله إلى اتباع سبله، وأزاح عنكم العراقيل بمشيئته وفضله»(١٧).

من هو يا ترى هذا الشخص الذي يخاطبه ابن رشد بهذه العبارات؟

إن الأمر يتعلق بواحد من كبار رجال الدولة، من دون شك. فعبارات الدعاء مثل «أدام الله عزكم» وعبارات الاعتراف بالجميل مثل «أنتم السبب في بلوغنا هذه الخيرات»... كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن المخاطب كان ذا منزلة رفيعة. ولما كان ابن رشد هو نفسه من كبار رجال الدولة، ولما كان من المستبعد أن يكون المخاطب هو الخليفة نفسه لخلو الإهداء مما يدل على ذلك، ثم إنه لما كانت بعض المصادر قد ذكرت أن سبب نكبته هو العلاقة التي كانت له مع أبي يحيى، أخي الخليفة المنصور، ولما كان تاريخ تأليف هذا الكتاب يتزامن مع الوقت الذي تحرك فيه خصومه وحساده للإيقاع به لدى الخليفة (سنة ٥٩٠)، فإننا نرجح ترجيحاً يقترب من اليقين أن الشخص المخاطب في «الإهداء» أعلاه، هو أبو يحيى أخو المنصور. وسيتضح هذا بصورة أكثر جلاء عندما نتعرف إلى السبب الذي يجعل

(١٦) نفس المرجع، ص ٢٥٠.
(١٧) نفس المرجع، ص ٢٥١.

علاقة ابن رشد بأبي يحيى هذا، وفي ذلك الوقت بالذات، موضوعاً يحرك الشكوك في نفس الخليفة، ويبرر ما أقدم عليه من محاكمة ابن رشد وجماعة من «الأعيان الفضلاء»، لا شك أن ذنبهم، هم أيضاً، أنهم كانوا على صلة بأبي يحيى. . . فمن هو أبو يحيى هذا، ولماذا تشكل العلاقة معه موضوعاً يثير نقمة الخليفة؟

ترك الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، الملقب بأبي يعقوب، ثمانية عشر ولداً، وعدة بنات. وقد توفي متأثراً بجراحه أثناء المعركة في إحدى غزواته بالأندلس (فتح مدينة شنترين)، فأخفى مرافقوه من رجال الدولة خبر وفاته على الجيوش، وكان يعقوب ابنه هو الذي يتصرف باسمه حتى انتهت المعركة بهزيمة العدو. وعند ذاك كشف لإخوته ولكبار رجال الدولة الذين كانوا معه في الجيش خبر وفاة والده، فاتفق الحاضرون على مبايعته خليفة، وكان والده قد عينه ولياً للعهد لأنه كان أكبر إخوته. بيد أن بعض أفراد من إخوته وأعمامه كانوا لا يرونه أهلاً للخلافة لما عرف من سيرته في صباه، فامتنعوا عن مبايعته. لكنه استطاع، في نهاية الأمر، أن يحصل على إجماع رجال الدولة بما بذله من أموال للممتنعين والمترددين.

هذا الوضع هو ما يفسر المؤامرات التي تعرض لها المنصور فيما بعد، من طرف بعض أعمامه وإخوته، كلما وقع تحت وطأة ظروف حرجة. وهكذا فعندما انهزم المنصور في وقعة «عمرة» في تونس، أثناء مطاردته لابن غانية هناك، اشرأبت أعناق المنافسين والمنتظرين للفرصة ينتقدون المنصور وتصرفه وسياسته. ومن أبرز الشخصيات التي جاهرت بالنقد وقامت تدعو لنفسها وتجمع الأنصار أخوه أبو حفص الرشيد الذي كان والياً على مرسية في الأندلس، وعمّه أبو الربيع سليمان الذي كان والياً على تادلة في المغرب. فلما وصلت إلى المنصور أخبار هذه التمردات قفل مسرعاً إلى المغرب، فتلقاه في تلمسان عمه أبو إسحاق، وكانت قد صدرت منه هو أيضاً انتقادات ضد المنصور، فجفاه هذا الأخير وعنفه بشدة: «فأخرج على وجهه وطردت دابة ركوبه ومشى على قدميه إلى منزله والعامة تطأ أثوابه، ولم يلبث يسيراً حتى توفي».

ثم إن المنصور بعث يستدعي المتمردَيْن: أخاه أبا حفص، وعمه أبا سليمان، إلى مراكش العاصمة. فلما وصلا قتلهما ونكل بغيرهما ممن كانوا معهما، وكان ذلك سنة ٥٨٣ هجرية. وكان طبيعياً أن يثير هذا العمل سخط الكثيرين وحقدهم عليه وخوفهم منه وتربصهم به، وفي مقدمتهم ما تبقى من أعمامه وإخوته.

وحدث أن استولى ملك البرتغال على مدن في الأندلس (شلب، باجة، يابورة) سنة ٥٨٦، فجهز المنصور جيشاً اجتاز به إلى الأندلس، ولما حرر مدينة شلب عاد إلى مراكش في أواخر سنة ٥٨٧ هجرية. ويقول صاحب **المعجب**:

«وبعد رجوعه مرض مرضاً شديداً خيف عليه منه. وكان قد ولّى أخاه أبا يحيى الأندلس [والياً على قرطبة] فجعل يتلكأ في خروجه ويبطئ تربصاً به وطمعاً في وفاته. وكلما أفاق هو [أي المنصور] سأل: هل عبر أبو يحيى [إلى الأندلس] أم لا؟ فلما بلغ أبا يحيى استحثاثه إياه أسرع إلى العبور، وهو لا يشك أن أول ما يرد عليه خبر وفاته، فاستمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه، وقال: ما تركت أمير المؤمنين إلا هامة اليوم أو غد، وليس لها غيري. فجعل أشياخ الجزيرة [أي الأندلس] يحيل بعضهم إلى بعض وأهل بلد إلى بلد حتى بلغ مرسية، وكتبوا بذلك مساطير خوفاً على أنفسهم. وأفاق أمير المؤمنين من مرضه [الذي تقول بعض المصادر إنه دام أزيد من سبعة أشهر] وأشار عليه الأطباء بالسفر [من مراكش] فخرج قاصداً مدينة فاس [سنة ٥٨٨ ـ ٥٨٩] يحمل على محفة على بغلين، وبلغه أمر أبي يحيى المذكور، وجاءته كتب أهل الأندلس والمساطير التي كتبوها. ولما سمع أبو يحيى بحركته جاء معتذراً إليه حتى عبر البحر، فلقيه بمدينة سلا، فلما وقعت عينه عليه قال لمن عنده: هذا الشقي قد جاء. وأمر به فقيد، ووجّه إلى أشياخ الأندلس فحضروا وأدوا شهاداتهم، وأمر به فأحضر، وقال: إنما أقتلك بقوله ﷺ: «إذا بويع خليفتان بأرض فاقتلوا الآخِر منهما» وأمَرَ به فضربت عنقه».

ويبدو أن «الحركة» التي يعنيها صاحب **المعجب** في النص المذكور عند قوله «... ولما سمع أبو يحيى بحركته جاء معتذراً إليه...» هي حركة المنصور لتجهيز الجيوش إلى الأندلس، وكان قد جعل من مدينة سلا نقطة التقاء الوافدين من المتطوعين من مختلف القبائل للجهاد. بالفعل، ففي سنة ٥٩٠ وردت على المنصور أخبار تحركات الفونسو الثامن ملك قشتالة وهجوماته على المدن الأندلسية الإسلامية، فأخذ في تجهيز الجيوش للذهاب إلى الأندلس. وفي هذه الأثناء، وفي الغالب بعد تصفيته لأخيه يحيى، سيقدم عليه خصوم ابن رشد من قرطبة للسعاية ضده، وسيجدونه مشغولاً بتجهيز الجيوش لخوض معركة الأرك الشهيرة، ويعودون أدراجهم من دون أن يحققوا غرضهم، ولينتظروا فرصة انتهاء المعركة ليتمكنوا من الاتصال بالخليفة والإيقاع بابن رشد... الخ.، كما بيّنا ذلك في بحث سابق.

لعلنا الآن في وضع يمكننا من فهم الأسباب الحقيقية لنكبة ابن رشد. وها نحن نعود لتلخيص وقائع القضية في سطور.

١ ـ عندما مرض المنصور سنة ٥٨٩ ـ ٥٩٠ وطال مرضه ويئس منه الناس

بادر أخوه يحيى والي قرطبة بالدعوة لنفسه فاتصل مع أعيان الأندلس. وكان من بين الذين لا بد أن يكون قد اتصل بهم: ابن رشد وجماعة «الأعيان الفضلاء»... وهذا ما يفسر جملة من الوقائع ذكرناها في البحوث السابقة وبقيت من دون تفسير. منها: كون النكبة لم تكن نكبة ابن رشد بمفرده، بل نكبة مجموعة من الشخصيات لا شك أنها كانت من بين الأعيان الذين اتصل بهم أبو يحيى عندما كان يدعو لنفسه أثناء مرض أخيه المنصور. ومنها كون ثلاثة منهم على الأقل قد اختفوا قبل أن يطلبهم المنصور للمحاكمة. ومنها أيضاً كون ابن رشد كان ينتظر أن يناله سوء من الخليفة عندما استدعاه سنة ٥٩١ وهو مارّ بقرطبة في طريقه إلى معركة الأرك. ويبدو أنه بالغ في الاحتفاء به، فقط لطمأنته وليبقى في غفلة إلى أن يعود من المعركة. وتلك وقائع سبق أن فصلنا القول فيها في بحث سابق.

٢ ـ إن النصوص التي قدمها خصوم ابن رشد للوشاية به لدى الخليفة لم تكن نصوصاً تتعلق بالفلسفة والدين، كما تزعم الروايات المختلفة والتي سبق أن حللناها وبيّنا تهافتها ومواطن الضعف فيها، وإنما كانت نصوصاً سياسية تعرّض فيها ابن رشد بلهجة انتقادية للأوضاع في الأندلس، أثناء شرحه لكتاب **جمهورية أفلاطون**، وهي النصوص التي أوردناها في البحث السابق. ومع أنه لا شيء يحمل على القول إن ابن رشد قد أدلى بتلك الانتقادات في إطار من التواطؤ، المباشر أو غير المباشر، مع أبي يحيى أخي المنصور، ومع أننا نرجح أن تكون انتقادات ابن رشد للأوضاع في الأندلس بريئة تماماً، وصادرة عنه في إطار خطابه الانتقادي العام، فإن صيغة «الإهداء» التي وردت في آخر الكتاب، والتي نقلنا معانيها في بداية هذا البحث، تجعل الباحث يميل ميلاً قوياً إلى أن المهدَى إليه كان هو أبو يحيى نفسه. ويمكن الذهاب إلى أبعد من هذا وافتراض أن أبا يحيى هذا هو الذي طلب من ابن رشد تلخيص **سياسة أفلاطون**، في إطار التمهيد لحركته. وهناك في عبارات الإهداء ما يبرر هذا الافتراض. فابن رشد يصرّح بأن المهدَى إليه ساعده على فهم النص السياسي «الأفلاطوني»... ثم إنه يدعو له بالتوفيق ويطلب الله أن يزيل العراقيل من طريقه، وأيضاً يعتذر عن إيجازه في الشرح بسبب «اضطراب الوقت».

هذا مجرد افتراض. ولكن الشيء الذي لا يتطرق إليه الشك، بعد التحليل الذي قمنا به في هذه البحوث هو أن نكبة ابن رشد كانت بسبب ما نسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية، هي ما ورد في كتابه **جوامع سياسة أفلاطون** من

انتقادات للأوضاع في الأندلس، وهي انتقادات كان لا بد أن تثير الشكوك حول علاقته بأبي يحيى أخي المنصور، وعلاقة «الأعيان الفضلاء» الذين نكبوا معه. وهذا ما يفسر كون أعيان إشبيلية تقدموا إلى المنصور بشهادتهم على أن ابن رشد كان «على غير ما نسب إليه» ـ من التواطؤ مع أبي يحيى.

إذن لم يكن سبب نكبة ابن رشد هو ما ذكره المنشور الذي أصدره الخليفة المنصور والذي يتهم ابن رشد وجماعة من أصحابه بالاشتغال بالفلسفة والعلوم القديمة. كلا، لقد وقعت الفلسفة هنا مرة أخرى ضحية للسياسة. وبدلاً من أن يأمر الخليفة بإحراق الكتاب الذي أثار غضبه، كتاب **جوامع سياسة أفلاطون**، أمر بإحراق كتب الفلسفة كلها، ليس انتقاماً من الفلسفة ذاتها، بل تغطية للكتاب المقصود بالذات. وبدلاً من أن يحقق الخليفة المنصور مع ابن رشد في علاقاته بأخيه أبي يحيى، حقق معه في عبارة قيل إنه حكى فيها قول اليونان «إن الزهرة أحد الآلهة».

ذلك كان الأمر مع ابن حنبل وأصحابه الذين اتهمهم المأمون العباسي بإثبات «الشريك» مع الله لقولهم: القرآن قديم غير مخلوق. وذلك كان الأمر نفسه مع ابن رشد وأصحابه الذين نكبهم الخليفة المنصور الموحدي بسبب ما ادعاه عليهم من أنه «وُقِفَ لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال... باطنها مصرّح بالإعراض عن الله...».

إنه «الشرك» في السياسة الذي يرفضه الحاكم، ويحاكم عليه باسم الشرك في الألوهية.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٠ - ١٩٦٣. ٤ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (الحفيد). **جوامع سياسة أفلاطون**. ترجمة فرانز روزنتال. كمبردج: روزنتال، ١٩٦٩. (بالإنكليزية).

ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**.

ابن نباتة، أبو بكر محمد بن محمد. **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**.

أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء. **طبقات الحنابلة**. وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ج في١.

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**.

أفلاطون. **الجمهورية**. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٤.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. **تكوين العقل العربي**. ط٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ. **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦، قضايا الفكر العربي؛ ٢)

ـــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. ٦مج.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**.

المراكشي، عبد الواحد بن علي. **الذيل والتكملة**.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**.

الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**.

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:

- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي(١))، ١٩٨٢.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي(٢))، ١٩٨٦.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
- العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
- حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
- التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ١٩٩١.
- الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
- فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
- المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ١٩٩٥.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي»

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)